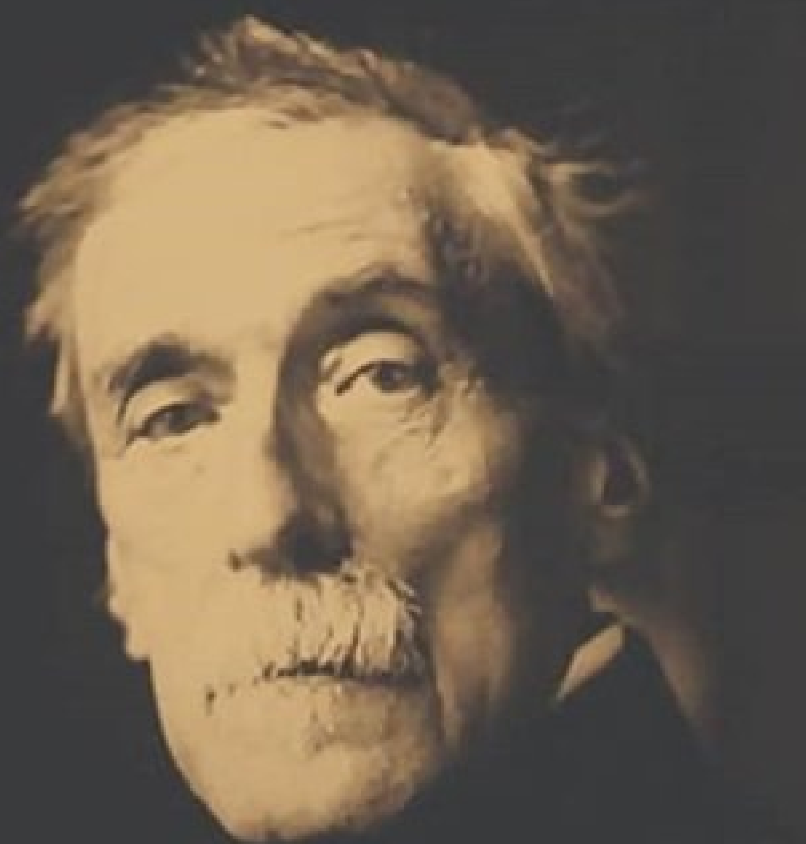
إميل بوترو



العلم والدين
في الفلسفة المعاصرة



ترجمة : أحمد فؤاد الأهواني

العلم والدين في الفلسفة المعاصرة

إميل بوترو

- المؤلف: إميل بوترو
- العنوان : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة
- ترجمة : الدكتور أحمد فؤاد الأهواني
- طبعة آفاق الأولى 2020
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٠١٠٩ / ٢٠١٨
الترقيم الدولي : ISBN
978 - 977 - 765 - 188 - 2

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

إميل بوترو

العلم والدين
في الفلسفة المعاصرة

ترجمة

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية

بوترو، إميل

العلم والدين في الفلسفة المعاصرة – إميل بوترو

ترجمة: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

ط1 القاهرة – دار آفاق للنشر والتوزيع – 2020

432 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 20109 / 2018

الترقيم الدولي 2 – 188 – 765 – 977 – 978

1 – فلسفة

2 – العنوان

مقدمة

الدين روح الأمة، وسبب من أسباب وحدتها، وعلة في اتخاذها وجهة تشكيلها وتطبع سلوك أفرادها على هيئة خاصة بحسب الدين الذي يعتنقه هؤلاء الأفراد. ولست تجد أمة تخلو من دين، حتى البدائيين الذين كانوا يعبدون الحجر والشجر والشمس والقمر؛ لأن الدين عبادة تقتضي عابدًا ومعبودًا، وتستلزم أن يكون المعبود مقدسًا. وقد مرّت البشرية في أدوار كثيرة في تدينها حتى بلغت الأديان السماوية التوحيدية. كان الناس يعبدون مظاهر الطبيعة، وكل ما يجلب لهم الخير أو ينزل بهم الضر، فألَّهوا البقر كما ألَّهوا البرق والرعد. ثم انتهى الأمر بالبشر إلى تأليه كل قوة طبيعية، ومن هنا نشأ تعدد الآلهة.

ثم أضفى الناس من خيالهم على هذه القوى التي ألَّهوها الخرافات، وحكوا عنها الأساطير، فكانت أقدم الديانات عند قدماء المصريين وعند اليونانيين خرافية –أو ميثولوجية– ولكن تقدم البشرية في البحث والتأمل والتفكير أفضى إلى أمرين: الأول الخروج من التعدد إلى التوحيد، كما حدث في عصر أخناتون، والثاني تجريد الآلهة من مظهرها المادي المتشخص في الميثولوجيا، واعتبار الإله الواحد هو القوة العليا والكمال المطلق، ليس كمثله شيء.

والديانات السماوية الكبرى تشترك في اعتقادات تعمها، هي الاعتراف بوجود الله، وأنه خلق العالم بعد أن لم يكن، وأنه بعث الأنبياء والرسل لهداية البشر، وأن الناس سيُبعثون في اليوم الآخر، يوم الحساب.

والإيمان بوجود الله على رأس هذه المعتقدات التي لا ينفك الإنسان يبحث فيها بحكم أنه كائن مفكر، دائم التساؤل عن علة الأشياء وأصلها.

فهو يفكر في شؤون الدنيا، ويبحث عن أسرار البيئة التي يعيش فيها، ويحاول استغلالها، والتغلب على المصاعب التي تصادفه. فزرع الأرض. وشق القنوات والترع، وأقام الجسور والخزانات، واستخرج المعادن من باطن الأرض، وعلى الجملة سخر الطبيعة لخدمته بغية حياة أفضل. واتبع في هذا السبيل التجربة، وسار في الطريق المُسمَّى بالعلم. وقد تقدم العالَم خطوات واسعة إلى الأمام، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر إلى أن اهتدى الإنسان إلى معرفة سر المادة وتركيبها، وانتقل من عصر البخار، إلى عصر الكهرباء، إلى عصر الذرة.

وإزاء هذا التقدم العظيم للعلم وما يعتمد عليه من منهج يقوم على المشاهدة والتجربة والإحصاء، أصبح من حق الإنسان أن يتساءل لِمَ لا تُطبق المناهج العلمية على الدين، وبخاصة بعد تطبيقها على ظواهر إنسانية أخرى مثل النفس الفردية والنفس الاجتماعية، ونشأ عن ذلك عِلمان جديدان هما علم النفس وعلم الاجتماع؟!

فهل حقًّا يمكن أن يخضع الدين للمناهج العلمية؟

وإذا طبقنا المناهج العلمية على الدين، هل يزيد إيماننا بالدين أو

تتزعزع قواعده وتنهدم أسسه التي يقوم عليها، باعتبار أن أساس الدين هو الوحي، أو هذه الصلة بين الله والإنسان؟

أما في القرن التاسع عشر، فقد سار العلم في طريقٍ معادٍ للدين، وانتشرت في أوروبا موجة شديدة من الإلحاد باسم العلم؛ ذلك أن العلم كان ينادي بالحتمية التي تعني أنه إذا توافرت الشروط والأسباب تحتم وقوع النتائج. وبناء على ذلك يكتفي العالم بنفسه، ولا حاجة به إلى علة أخرى خلاف وجود المادة وحركتها وتطورها وسيرها في طريقها المحتوم.

ولكن العلم منذ صدر القرن العشرين بدأ يرى أن الحتمية غير ضرورية، وأن القانون الذي يحكم العالم هو قانون الاحتمالات، وبذلك انفسح المجال للقول بقوة عليا تسير العالَم خارج نفسه.

ولذلك نرى في الوقت الحاضر موجة من التدين تعم أرجاء العالم، باسم العلم ذاته. وقد تُرجِم في مصر إلى اللغة العربية كثير من الكتب الحديثة التي تحث على الإيمان عن طريق العلم، مثل كتاب «العلم يدعو إلى الإيمان» وكتاب «الله يتجلى في عصر العلم»، وغير ذلك. وراجت هذه الكتب رواجًا عظيمًا، وطبعت أكثر من مرة، مما يدل على تعطش قرَّاء العربية إلى مثل هذا النوع من الدراسات. ولا غرابة في ذلك، فنحن نعيش في عصر العلم الذي تغلغل في جميع شؤون الحياة، وأصبح تفكيرنا في الأغلب الأعم تفكيرًا علميًّا، ومن العسير أن يجرد المرء نفسه من هذا الضرب.

والكتاب الذي نقدمه يعالج الموضوع من زاوية أخرى، هي تلك

الزاوية التي تجيب عن الأسئلة التي أثرناها من قبل. وصاحب الكتاب فيلسوف فرنسي عاش معظم حياته في أواخر القرن التاسع عشر. وتُوفِّي بعد الحرب العالمية الأولى. وهو يرد الدين إلى عناصره، كما يحلل العلم ويبين أصوله التي يعتمد عليها، ويحاول أن يبين الصلة بين دائرة الدين ودائرة العلم، وهل يمكن أن ينتهيا إلى وفاق أو إلى خصام. والأستاذ بوترو على الرغم من أنه كان معاصرًا لموجة الإلحاد، إلا إنه يدافع عن الدين، وكأنه كان يبشر بما انتهى إليه العلم من تقارب شديد من الدين في الوقت الحاضر.

حقًّا إنه ينظر إلى الدين السائد في أوروبا وأمريكا، ويعرض مذاهب الفلاسفة الذين بحثوا في أمر الدين مثل هربرت سبنسر ووليم جيمس، ولذلك تعد نظراته قاصرة على المسيحية، فلم يتعرض بتاتًا للإسلام، ولا للبوذية، مع أنهما من أوسع الديانات انتشارًا. ولكن للمؤلف عذره، فهو يجهل الإسلام، ولم يكن يستطيع أن يتحدث عنه.

ثم إنه لم يظهر من علماء الشرق وفلاسفتهم من خاض في أمر الصلة بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، ولا حدثت في الشرق الإسلامي محاولات لتطبيق المناهج العلمية على الحياة الدينية، كما حدث في الغرب.

ولا نزاع أن النهضة العلمية الحديثة في الشرق العربي حين تستكمل أسبابها، وتقوي دعائمها، ويفرغ الشرق من نقل علوم الغرب إلى العربية لتصبح جزءًا من حضارتهم كما كان الحال في القرن الرابع الهجري، سينتهي بها الأمر إلى البحث في الدين طبقًا لمناهج العلم، أو على أقل

تقدير، بحث ما بين العلم والدين من صلة، وبيان إما افتراقهما وإما اتفاقهما. وإذا نحن رجعنا إلى تاريخ الماضي رأينا أن نقل الفلسفة اليونانية هذا النقل الذي بدأ في صدر الدولة العباسية واستمر زهاء قرن من الزمان، أفضى إلى صراع شديد بين الدين والفلسفة، فتعايشا حينًا، وتنازعا حينًا آخر، إلى أن انتهى الأمر بانتصار الدين على الفلسفة وتكفير المشتغلين بها، يدل على ذلك ما أثاره الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» وكفَّر ابن سينا لأمور منها القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وعدم حشر الأجساد. وألَّف ابن رشد فيلسوف قرطبة كتابه «تهافت التهافت» يدفع عن الفلاسفة تهمة الإلحاد.

كان النزاع قائمًا منذ ألف عام بين الدين والفلسفة؛ لأن العلم لم يكن قد استقل عن شجرتها؛ إذ كانت الفلسفة تشمل جميع العلوم. ولكن بعد استقلال العلوم منذ القرن السابع عشر حتى اليوم، وبعد أن قُصَّت أجنحة الفلسفة فلم يكد يبقى لها ميدان خاص بها، وتربعت العلوم على عرشها، فلا غرابة أن يدخل الدين في صراع مع العلم، كما دخل من قبل في صراع مع الفلسفة.

وكما واجه العرب بشجاعة أصول الفلسفة ومذاهبها؛ لكي يتسنى لهم الدفاع عن الدين وعقائده وتثبيت دعائمه، مما نجده في كتب المقالات كالملل والنحل للشهرستاني أو ابن حزم وغيرهما، ومما نجده في كتب حجة الإسلام الغزالي وبخاصة تهافت الفلاسفة، ينبغي على العرب في الوقت الحاضر أن يواجهوا أصول العلم ومناهجه ونتائجه بشجاعة واستنارة.

وقد حدثت محاولات من هذا القبيل في خلال هذا القرن؛ فهذا طنطاوي جوهري مثلًا يفسر القرآن تفسيرًا علميًّا، كما فسره الفخر الرازي تفسيرًا فلسفيًّا. وقد استفاد الأستاذ الإمام محمد عبده من علم الاجتماع، وتأثر خاصة بالفيلسوف سبنسر في نظرته إلى الدين، وطبَّقها على الإسلام، ووجد أنها مستقيمة مع مبادئه.

غير أن جميع المحاولات التي حدثت حتى الآن لا تعدو أن تكون نظرات جزئية غير شاملة. ونحن نخشى أن تقدم شبابنا في اصطناع العلوم الحديثة، دون أن يوازيه تقدم مماثل في المباحث الدينية من الناحية العلمية، قد يفضي إلى الشك في المعتقدات الدينية الأساسية.

وليس في البحث عيب ولا خطر، بل المعيب حقًّا عدم البحث، والخطر على الدين هو عدم النظر. وقد أمرنا الله في كتابه بالنظر والتأمل والتفكر والاعتبار، وحث في أكثر من آية على تأمل الكائنات الطبيعية ومعرفة أسرارها حتى نهتدي من النظر إلى المخلوقات إلى معرفة الخالق.



مقدمة

الدين والعلم من اليونان القديمة إلى العصر الحاضر

الفصل الأول: الدين والفلسفة عند قدماء اليونان.

الفصل الثاني: العصر الوسيط: المسيحية، المدرسيون، المتصوفة.

الفصل الثالث: العلم والدين منذ عصر النهضة: النهضة، العصر الحديث: المذهب العقلي، الرومانسية، انفصال العلم عن الدين بسد منيع.

قبل أن نشرع في بحث العلاقات بين العلم والدين كما تتجلى في المجتمع الحاضر، يجدر بنا أن نلقي نظرة سريعة على تاريخ هذه العلاقات في الحضارات التي تعد حضارتنا وارثة لها.

الفصل الأول

الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان في صراع مع العلم بالمعنى الذي نقصده من العلم اليوم، أي مجموعة المعارف الوضعية التي حصلها الإنسان، بل كان في نزاع مع الفلسفة وهي التأويل العقلي للعالم والحياة، أو لمعتقدات الناس الموروثة.

ولقد نشأت الفلسفة في بعض وجوهها من الدين نفسه.

ولم تقم على خدمة الدين في اليونان هيئة «منظمة» من رجال الكهنوت، مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر في ثوب من العقائد الثابتة الواجبة، ولم يفرض إلا طقوسًا أي أفعالًا ظاهرة تشغل جزءًا من حياة المواطن. وكان الدين إلى جانب ذلك حافلًا بالأساطير والخرافات التي تثير الخيال، وتهذب العقل، وتدعو إلى التأمل. ولكن ما مصدر هذه الخرافات؟

يعتقد بعض الباحثين أنها من غير شك وحي أُسدل عليه ستار النسيان. غير أنها كانت مختلطة، متقلبة، متباينة، وفي أغلب الأحيان متناقضة، صبيانية، منكرة، وغير معقولة، بحيث لم يكن بدّ من أن يرى فيها صنعة

الإنسان إلى جانب الوحي الإلهي. ومن العبث أن ترد نشأة العقائد الأولية والطارئة إلى الخرافات. هذا إلى أن اليوناني لمّا كان في جوهره فنانًا، فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة، بل إنه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التي يرويها. ومن جهة أخرى فهذه الآلهة التي علَّمت –فيما يروي– الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة، كانت هي نفسها فانية محدودة، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الإنسان. وعندئذ أخذت الفلسفة تنمو في جو من الحرية في قلب الميثولوجيا الشعبية نفسها، ولمصلحة هذه الميثولوجيا.

بدأت الفلسفة بطبيعة الحال بإنكار حاضنتها ومحاربتها. وفي ذلك يقول زينوفان: «البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم. ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر. ولقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم في البشر». ويصرح أنكساجوراس بأن النجوم ليست آلهة، ولكنها أجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها. ويسخر بعض السفسطائيين من الآلهة نفسها، وفي ذلك يقول بروتاجوراس: «ليس لي أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة، يمنعني عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقِصَر العمر».

وهكذا نمت الفلسفة ساخرة، متعالية، أو غير حافلة بالمعتقدات الدينية، واستقلت في الأخلاق، وتحررت حتى في السياسة. وإذا كان بعض الفلاسفة قد أُذِيَ من أجل ذلك، فلم يكن ذلك إلا لتفاصيل يلوح أنها كانت تعارض الدين الشعبي.

ولم يكن نمو الفلسفة شيئًا آخر غير نمو الذكاء والعقل في الإنسان، وشُغِفَ المفكرون أعظم الشغف بهذا العقل حتى تطلعوا إلى اتخاذه مبدأ الإنسان ومبدأ الكون.

وأصبحت مهمة العقل منذ ذلك الوقت أن يثبت لنفسه حقيقته وقوته بإزاء الضرورة العمياء، والتغير العام، والصدفة العشواء مما كان يبدو أنه القانون الوحيد للعالم.

واستمد العقل الإلهام في هذا الصنيع من النظر إلى الفن، الذي نشهد فيه صراع فكر الفنان مع مادة غير متجانسة، ولكن بدونها لا يمكن أن يتحقق فكره. هذه المادة لها صورتها، وقوانينها، واستعداداتها الخاصة بها، وهي لا تبالي بالفكرة التي نريد أن ندفعها للتعبير عنها، بل تتمرد عليها. ومع ذلك فإن الفنان يسيطر على المادة، حتى لقد يذللها ويجعلها تبدو طيعة مشرقة في صورتها المستفادة. ولقد يخيل لنا الآن أن الرخام كان يصبو إلى اتخاذ هيئة «بالاس» أو «أبوللون»، وأن الفنان لم يفعل أكثر من إفساح الطريق حرًّا أمام قوى تلك المادة.

أليس العقل بإزاء الضرورة في موقف شبيه بذلك؟ لا يرى أفلاطون ولا أرسطو أن الضرورة، أي المادة الخام، منافرة في أساسها للعقل والقياس. إذ كلما كشفنا عن طبيعة المادة وطبيعة العقل تبين لنا أنهما يتقاربان، ويدعو أحدهما الآخر، ويتحداه. وقد برهن أرسطو على أن المادة مهما تبلغ في ظاهرها من عدم التعيين فإنها لا تعرى عن صورة، وأن المادة في جوهرها ليست إلا الصورة بالقوة. فالعقل إِذَنْ موجود، وهو مع وجوده فعال؛ إذ من دونه لا موجود يوجد على الهيئة التي هو عليها، بل يرتد

إلى العماء. إننا نئن من قسوة القدر، ومن مصائب الحياة ومظالمها، وهذا حق. ولكن الفوضى ليست جانبًا واحدًا من جوانب الأشياء، وكل مَن ينظر فيها بعين العقل يرى فيها العقل.

لقد بذل فلاسفة اليونان جهدهم في رفع شأن العقل وتقوية دعائمه، واستخلصوا بذلك دوره الذي يلعبه في الطبيعة. وكلما سموا به ظهر وكأنه جدير حقًّا بهذه الصفة الإلهية التي خلعها عليه دين العامة اتفاقًا، وذلك بالقياس إلى الموجودات التي تشارك في المادة والعدم. وقد كان أرسطو يقول: إن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل ولكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته، وحين أثبت وجود الفكر في ذاته، ذلك العقل الكامل سماه الإله. فإذا كان العقل قد ولى ظهر الديانة المتوارثة؛ فذلك لكي يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينًا أقوم وأصح.

ومع ذلك ليس الإله الذي هو العقل تجريدًا أو استدلالًا، إنه رئيس الطبيعة، إنه الملك الذي يحكم جميع الأشياء، وهو جدير حقًّا باسم «زيوس». وفي ذلك يقول كليانتس الحكيم الرواقي مخاطبًا زيوس: «كل هذا الكون الذي يدور في السماء يتحرك بنفسه حيثما تحركه. وإن يدك التي تقبض بها على الصواعق تُخضِع كل شيء –كبيرًا كان أو صغيرًا– للعقل العام، ولا يتم شيء في أي مكان من دونك، اللهم إلا ما يفعله الأشرار في طيشهم وأنت الذي تجعل العدد الفرد زوجًا، وتدخل الائتلاف على الأشياء المتنافرة، وتحيل بنظرة منك البغض مودة. أيها الإله الذي تأمر الرعد من وراء السحاب أنقذ البشر من جهلهم المهلك، وأرفع الحجب التي تغشى نفوسهم. أيها الرب هيئ لهم قسطًا من الفهم

الذي تحكم به كل شيء بالعدل، لنكرِّمك كما كرَّمتنا، ولنمجد آياتك آناء الليل وأطراف النهار بما في طوق البشر الفانين؛ لأن أعظم النعم أن يسبح البشر والآلهة تسبيحًا أزليًّا بفضل القانون الكلي».

هذا هو الدين الفلسفي. أفيكون خصمًا لا يمكن أن يتفق مع الدين الشعبي؟ أترى كل شيء في نظره ليس إلا وهمًا وفوضى وعماء مما يجده في تلك الخرافات التي احتواها سجل الزمان واحتفظت بها الأيام؟ حقًّا، لقد ألَّه الشعب النجوم، ولكن أليست النجوم بما لها من حركات كاملة الانتظام مظاهر مباشرة للقانون، أي العقل أو الإله؟ إن الشعب ليعبد «جوبيتر» باعتبار أنه رب الآلهة والبشر. أفلا تتضمن هذه العقيدة الشعور بالعلاقة التي تربط جميع أجزاء الكون فتجعل منه جسمًا واحدًا يخضع لنفس مشتركة؟ إن الدين يأمر باحترام القوانين، والوفاء للواجب، والرحمة بالأموات، وهو يشد ضعف الإنسان بما يقدمه من عون الآلهة. أليس الدين في هذا الصنيع مؤولًا للعقل ومعينًا له؟ ليس العقل، وهو الإله الحق، بعيدًا عن متناول يد الإنسان، ولكنه يشارك فيه، وعندئذ يتسنى للأديان أن تصبح إنسانية وجديرة بالاحترام على حد سواء. والفلسفة هي التي تختص بكشف العلاقة الباطنة بين العقائد الموروثة والعقل الكلي، وعليها أن تحتفظ من هذه العقائد بكل ما تفيض به نفوس الفلاسفة.

وهكذا وفَّقت الفلسفة شيئًا فشيئًا بين نفسها وبين الدين. ولقد سلم أفلاطون وأرسطو بالاعتقادات الموروثة في ألوهية السماء والأجرام السماوية، والتمسا بوجه عام في الخرافات أثرًا أو بداية للفكر الفلسفي.

حتى إذا جاء الرواقيون وأصبح العقل بمعنى من معاني وحدة الوجود

أسمى جزء من النفس، ومبدأ جميع الأشياء وغايتها، فلا جرم أن يكون موجودا بالضرورة بشكل ما في معتقدات الناس التلقائية العامة، وفي كل ما يعلمهم أن يباعد بينهم وبين أفكارهم وعواطفهم الشخصية. ولا شك أن الخرافات والأساطير والاحتفالات الدينية باعتبار أنها تنزل الآلهة إلى مستوى الإنسان أو دونه لا تستحق إلا الازدراء. على أن في أعماق هذه الأقاصيص بعض الحقائق لمن يستطيع أن يدركها، وأن يستخلص المجازات الرمزية بوحدته، وحضوره في كل شيء. أما الآلهة الثانوية فهي رموز القوى الإلهية كما تتجلى في تعدد العناصر واختلافها، وفيما تنتج الأرض، وفي عظماء الرجال وذوي الفضل على الإنسانية، وزيوس هو هو بعينه يصبح تارة هرمس، وتارة ديونيسوس، وتارة هرقل، بحسب الوجه الذي تنظر منه إلى ذاته. فهرقل قوته، وهرمس حكمته الإلهية. وعبادة هرقل تدل على تقدير المجهود والعزم والحزم وازدراء التواني والجري وراء الشهوات. ومضى الرواقيون في هذا الطريق إلى آخر الشوط حتى فاق خيالهم في التأويلات الرمزية كل حد. ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم إنقاذ ما يمكن إنقاذه من معتقدات الجمهور وأفعالهم، مقدرين أنه إذا وجب أن يؤثر العقل لا في الخاصة وحدهم بل في جميع الناس، فمن الجدير أن يتخذ العقل صورًا مختلفة تناظر تباين الأفهام.

ثم كانت الأفلاطونية الحديثة آخر مظهر كبير للفكر الفلسفي اليوناني، فنظرت إلى جوهر العقل، وخيل إليها أنها تستطيع التعالي بمذهبها في الواحد اللا متناهي فوق العقل نفسه. غير أنها كلما سمت بالألوهية عن الأشياء، وعن الحياة، وعن الفكر نفسه، رأت من الضروري أن تضع

سلمًا من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا. وهذه المتوسطات هي ميدان الديانة الشعبية، وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها إلينا لترفعنا إلى الإله الأعلى. وهكذا يسوغ أفلوطين، وبوجه خاص تلميذه فرفريوس، من وجهة نظر العقل جميع مبادئ الدين: من خرافات، وتقاليد، وعبادة الصور، وصلوات، وقرابين، وسحر. فهذه الأشياء كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمعقول، وهي حسنة، تشارك في الحقيقة بما تلعبه من دور ضروري يوجه الإنسان نحو الجوهر اللا مادي الذي ليس كمثله شيء.



الفصل الثاني

العصر الوسيط

كان ذلك موقف الفلسفة اليونانية من الدين. ثم خلفها الفكر المسيحي فحطم إطار المعرفة والعمل الطبيعيين، وهو الإطار الذي اندرجت فيه تلك الفلسفة. وتشبعت المسيحية بمحبة وقدرة لا نهاية لهما دفعتا إياها إلى الوقوف موقف الحذر والشك من عبقرية اليونان البصيرة، فلم تقف الفكرة الدينية عند حد العلة الأولى، والمثل الكامل وحياة العالم ووحدته، بل فرضت نفسها أولًا أنها أسمى من الأشياء وخارجها، بحكم ما تنطوي عليه من امتياز وسلطان مطلق. فالله موجود لأنه القدرة، عظيم غني بنفسه لأنه الموجود. ومنذ ذلك الوقت لم يرتفع العقل بطريق الاستقراء عن آثار الكمالات التي قد نتلمسها في هذا العالم إلى علة تكاد تكون أكمل من هذه الكمالات. فإله المسيحية يتجلى بذاته بصرف النظر عن سائر موجودات هذا العالم، لأنها ليست سوى نماذج لقدرته خلقها من العدم بمحض مشيئته. وهكذا سوف يمضي الدين في الانتشار بكل حرية، مسددًا نظره إلى الله وحده. وسيبقى هذا الدين ثابتًا ما أمكن إلى ذلك سبيلًا، على حين أن الدين القائم على تأمل الطبيعة والإنسان سيظل دائمًا مختلطًا بالتشبيه والدهرية.

وفي هذا المعنى يخاطب المسيح البشر بقوله: «إن أمورًا كثيرةً تقلقكم، لكن أمرًا واحدًا فقط هو الضروري» لوقا. ١٠/ ٤٢. وأيضًا: «اطلبوا أولًا ملكوت الله، وكل ما سواه سيُعطى لكم بالتبعية» متى ٦/ ٣٣.

ويلوح أن العقل نفسه بدون أن يستعير من المادة شيئًا سيمضي في تحقيق ذاته في هذا العالم مكونًا له كيانًا أعلى من الطبيعة.

الواقع لقد كان من واجب التفكير المسيحي أن يدخل في حسابه ظروف العالم الذي يرغب في غزوه، بما في هذا العالم من نظم وأخلاق ومعتقدات وتقاليد. فكان من الواجب لكي يكون مفهومًا أن يتحدث بلغة مَن يخاطبهم.

وقد التقت المسيحية بالفكر العقلي والعلمي مُتشحًا برداء الفلسفة اليونانية. ووجدت في هذا اللقاء من جهة مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاص بها، فعملت على تنميته وتحديده. فقدمت المسيحية الإيمان بالوحي السماوي، والإحساس العميق ببؤس الإنسان وحرمانه، والإيمان بإله المحبة والرحمة الذي تجسد إنسانًا لخلاص البشر، وذلك في مقابل مذهب أساسه النور الطبيعي، يتحد فيه الله مع القانون الكلي، ويستجيب فيه العالم من تلقاء نفسه للائتلاف والعدل. ولكن من جهة أخرى حين أنكر كتاب الوثنية هذه الآراء لمخالفتها العقل، قبل المسيحيون وجهة نظر خصومهم محتجين على ذلك الاتهام، فإذا بنا نرى «أوريجيين»[١] يرد على «كلسوس» **Celsus** ويتبين ما في الإيمان المسيحي من موافقة للعقل.

---

(١) أويجيين ولد بالإسكندرية ١٨٥م من أبوين مسيحيين وعلم بمدرسة الإسكندرية وعرف أفلوطين، وذهب إلى قيصرية من أعمال فلسطين حيث أسس مدرسة مسيحية، ومن مؤلفاته «في الرد على كلسوس» **Celsus** فكان كلسوس من عمال الدولة الرومانية هاجم اليهودية والمسيحية.

ومن هنا فُتح باب الطريق الذي أفضى بعد ذلك إلى ما سُمِّيَ بالمدرسية.

ولما كانت المسيحية قد تطلعت إلى بسط نفوذها على الحياة الإنسانية بأسرها، فكان لا بد أن تشبع حاجات العقل كما تحقق مطالب الإرادة والقلب. وكان العقل إلى ذلك الوقت المثل الأعلى في الوضوح والمنطق والتناسق مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية. فالانتقال من الإيمان إلى العقل إنما هو الاتصال مرة أخرى بتلك الفلسفة. ولما كان الحق لا يناقض الحق، فالإله نفسه الكامل هو رب النور الطبيعي والوحي. فالفلسفة الحقة والدين الحق ليسا إذَنْ في أساسهما إلا شيئًا واحدًا بعينه.

ومع ذلك فقد كانت وجهة نظر أوريجيين غاية في الاقتضاب، لأن مصادر الفلسفة والدين لما كانت متباينة فلكل منهما اتجاهه، ومع أنه لا شك في اتفاق الفلسفة واللاهوت إلا أن لكل منهما ميدانه الخاص به. ميدان الفلسفة العلم بالمخلوقات والمعرفة بذلك الجانب من طبيعة الله الذي يمكن أن نستدل عليه من اعتبار المخلوقات. وإلى اللاهوت ترجع المعرفة بطبيعة الألوهية وحياتها الباطنة. وهكذا يتقاسم العقل والإيمان ميدان الموجود كما يتقاسم البابا والإمبراطور الإمبراطورية في المجتمع. ولقد كانت تلك قسمة ضيزى، فالعقل والإيمان يكونان نظامًا إقطاعيًّا وسلمًا أرسطوطاليسيًّا فيه يحترم الأدنى الأعلى، ويضمن الأعلى أمن الأدنى وحقوقه. والفلسفة تمهد الطريق للإيمان، والنعمة الإلهية لا تهدم قوى الطبيعة والعقل، بل تحققهما إلى أقصى درجة.

وقد ترتب على هذا التوفيق بين الفلسفة واللاهوت ملاءمة متبادلة بينهما.

فآثرت المسيحية أن تأخذ من الفلسفة اليونانية ما يفيدها في تدعيم العقائد المسيحية ونموها، مثل علم الوجود -الأنطولوجيا- الذي كان يعد بوجه أخص مذهبًا في الدين الطبيعي. وبحثت المسيحية في المنطق الأرسطوطاليسي، وبوجه خاص منطق البرهان ونظرية التعقل، ومن هذا الوجه خلعت على منطق أرسطو صبغة صورية بحتة لم تكن موجودة في فلسفته.

ومن جهة أخرى أُخضع الدين لمنهج ملائم للفلسفة. ذلك أن الإنجيل الذي ينطوي أساسًا على الروح، والمحبة، واتحاد النفوس، والحياة الباطنة، وهي أمور تستعصي على الصياغة في ألفاظ وعبارات، أصبح يجري في تعاريف جامدة ويترتب في سلسلة طويلة من الأقيسة، ويتحول إلى نظام مجرد ثابت من التصورات، حتى يتلاءم مع شروط المدرسيين في التعقل.

وهكذا أرضت المسيحية في العصر الوسيط مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية. غير أن هذا الامتزاج العارض لم يكن ليدوم إلى الأبد.

فقد ظهر في ذلك العصر نفسه بعض المسيحيين يعيشون في عزلة شديدة أو يسيرة، ويحوطهم الشك في بعض الأحيان، يسمون بالمتصوفة لم ينفكوا عن المطالبة بحق الاتصال المباشر بالله متخطين المتوسطات الفلسفية بل الدينية لصالح الوجدان الشخص. وعارض المتصوفة الجدل بالإيمان والمحبة، وقدموا العمل في مقابل النظر، ولم يستسيغوا إلى جانب ذلك أن يتركز الدين بأسره في العقل الخالص، وفيما هو بالقوة المحضة. فذهبوا إلى أن للنفس طريقين: الأول طريق الطهارة **Via**

Puragativa الذي يطهر فيه الإنسان نفسه من أدران الحياة الطبيعية، والثاني طريق الإشراق Via Illumiativa الذي تشارك فيه النفس في الأنوار الإلهية الفائضة عن ذاته، فتتحقق النفس وتتجلى في صورة جديدة هي خلق وتعبير مباشر للروح ذاتها. وكان إيكهارت Eckhart يقول بأن النفس لا تبطل أعمالها حين تبلغ المرتبة القدسية، بل على العكس تبدأ مع بلوغ القداسة الفعل الحق المتميز بالحرية والخير على سواء، ومحبة جميع المخلوقات والأعداء أنفسهم، والعمل على السلام العام. فالأعمال ليست سبيلًا إلى القداسة وإنما الأعمال إشراقة عنها.

وعلى حين كان المتصوفة يبسطون ظلهم في غموض أحيانًا ولكن في حياة وقوة، ويواجهون عبارات المدرسيين الجامدة المجردة، بالفكر المسيحي الحر في الفلسفة المدرسية يشهد بضرب من العمل الباطني تفكك العنصرين اللذين عملت على التوثيق بينهما وحاولت التوحيد بينهما في انسجام. لقد كان غرض الذين وضعوا المقولات في الفلسفة اليونانية إدراك الأشياء الموجودة في هذا العالم بحيث تكون في متناول الفهم. ولم يستطع الفكر المسيحي أن يندرج تحت لواء هذه المقولات، إن لم يكن قد أنكرها. ومن جهة أخرى أحست الفلسفة في عصر المدرسيين بالظلم، إذ فرض عليها البرهنة على وجود الذات الإلهية وإمكان الخلق وخلود النفس والحرية المطلقة للنفس الإنسانية. أكانت تستطيع –لو كانت سيدة نفسها– بلوغ هذه النتائج؟ ومن ناحية أخرى: هل وضع العقائد أولًا ثم التزام تحليلها واستنباطها بعد ذلك مما يتفق مع شروط المعرفة الفلسفية؟

الفصل الثالث

العلم والدين منذ عصر النهضة

ترتب على الانحلال الباطني للمدرسية، وكذلك على ظروف خارجية، حركة مزدوجة تميز عصر النهضة.

فمن جهة نجد المسيحية المتصوفة التي تجعل جوهر الدين في الحياة الباطنة، وفي الصلة المباشرة بالله، وفي العمل الشخصي المفضي إلى النجاة والقداسة قد انفصلت بقوة عن الكنيسة التقليدية. ثم جاء ظرف «أضفى على ما يعرف بحركة «الإصلاح الديني» الدقة والتحديد الملموس، الذي لولاه لبقي الإصلاح الديني أملًا روحيًّا، شبيهًا بتلك الآمال التي ظهرت في العصر الوسيط. ذلك أن الحاجة إلى حياة دينية شخصية وهي أساس المسيحية المتصوفة قد امتزجت بعبادات العهد القديم الذي أعاد إليه المذهب الإنساني حجيته ونقاءه. فكما وحَّدت الكاثوليكية في العصر الوسيط بين أرسطو ولاهوت الآباء، وحَّد لوثر كذلك بين إرزمس والوجدان الصوفي. وهكذا سارت فكرة المسيحية في طريق جديد بعد أن تجدد شبابها.

ومن جهة أخرى قطعت الفلسفة الأوامر التي عمل المدرسيون على توثيقها بينها وبين الدين. فرفعت عن كاهلها بقوة متعادلة نير اللاهوت

ونير أرسطو الذي سيطر على العصر الوسيط، معتمدة تارة على أفلاطون، وتارة أخرى على أرسطو الحقيقي، وتارة ثالثة على الرواقية والأبيقورية أو ما شابه ذلك من مذاهب القدماء، حتى إذا خلعت الفلسفة حكامها مضت في طريق الاستقلال، وأعلن أمثال نيقولا دي كوزا، وبرونو، وكامبانلا مذاهب جديدة.

ليس هذا كل شيء؛ فقد برز في ذلك العصر العلم الصحيح، العلم الطبيعي الوضعي، يحدوه الأمل أن ينمو في حرية. وأهم مظاهر التطلع إلى الإنتاج والابتكار واستخدام قوى الطبيعة. أما قبل ذلك فكانت الفكرة السائدة أن الشيطان هو الذي يتدخل في مجرى المخلوقات التي يحكمها الله، ويجعلها الشيطان تنتج ما لا تستطيع إنتاجه بذاتها، وهكذا خلطوا بين أصحابها الكيمياء الذين اشتغلوا بصناعة الذهب وبين السحرة. أما منذ ذلك العصر فقد أصبح من العسير الوقوف في وجه العلم الفعّال لا العلم النظري فقط، وفي وجه الإيمان بإمكان سيطرة الإنسان على الطبيعة.

ولم يستطيع فاوست عن بلوغ الغاية صبرًا ونفض عنه غبار علم المدرسيين العقيم فارتمى في أحضان السحر. إذ ماذا تهم الوسائل ما دام المرء ينجح في وضع يده على القوى الخفية التي تنتج الظواهر ثم يحركها وفق إرادته؟ وفي ذلك يقول جوته على لسان فاوست:

«ومن أجل ذلك ارتميت في أحضان السحر».

وهكذا مهدت علوم السحر في القرن السادس عشر للعلم الصحيح، وارتبطت في أذهان مفكري ذلك العصر مع مذهب وحدة الوجود

الطبيعي الذي كان يدعو إلى تفسير طبيعي بحت للأشياء وإلى استخدام منهج التجريب.

* * *

وخلف ذلك العصر بما فيه من تخليط وتخمير عصر جديد على رأسه بيكون وديكارت، وهو عصر نظام وترتيب واتزان. ويُعد مذهب ديكارت العقلي أدق مظهر وأصدقه للروح الذي ساد حينذاك.

فمن جهة وضع جاليليو نهائيًّا أسس العلم الطبيعي التجريبي الذي سبق أن تصوره بوضوح ليوناردو دافنشي. فقد أثبت جاليليو حول عام ١٦٠٤ باكتشاف قوانين البندول أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها. فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعي. ولكن هذا العلم الذي لم يلجأ إلا إلى الرياضة والتجربة اعتبره كثير من المفكرين منافيًا لفكرة المسيحية الفائقة على الطبيعة، على الأخص بعد أن ربط «جاسندي» **Gassendi** بين العلم الحديث وبين المذهب الذري القديم عند الأبيقوريين. واستخدم بعض المفكرين من ذوي الجد والحماسة والعمق، وكذلك بعض أدعياء، العلم لتأييد المذهب الطبيعي ومذهب الإلحاد.

ومن جهة أخرى تجلى الإيمان الديني بقوة جديدة مؤيدًا بتجاربه ذاتها سواء عند البروتستانت أو عند الكاثوليك. فلم يعد الإيمان الديني لارتباطه بتقاليد ورسوم ظهرت على مر العصور يقنع بأن يكون مجرد عادة ذهنية على أي حالة من الحالات. لقد أصبح عقيدة القلب التي يدافع عنها ويشقى من أجلها.

كيف أصبحت العلاقة –في خفايا الضمائر بين هاتين القوتين –وهما العلم والدين– اللتين قامتا على دعائم متقابلة في الظاهر؟ أجاب ديكارت عن هذا السؤال بطريقة كانت تلوح خلال زمن طويل مقنعة لمطالب العقل الحديث.

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم. فميدان العلم الطبيعة؛ وموضوعه استغلال القوى الطبيعية؛ وأدواته الرياضة والتجربة: ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر، ويعتمد على اعتقادات معينة في غاية البساطة، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي. فلا مضايقة بين العلم والدين، ولا سلطان لأحدهما على الآخر، لأن نموهما الطبيعي والمشروع لا يجعلهما يلتقيان. ولقد مضى الزمن الذي كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة، التي كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها، كما كان الحال في العصر الوسيط. فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتي.

ولا يلزم عن ذلك أن العقل البشري ليس له إلا أن يقبلهما على أنهما نظامان من الحقائق كل منهما غريب عن صاحبه. فالعقل الفلسفي لا يستطيع أن يقف عند مجرد ثنائية خالصة؛ إذ الديكارتية على التحديد فلسفة الترابط، وهي العلاقة التي تقوم بين أشياء مختلفة لا يرد أحدها إلى الآخر من جهة نظر المنطق. ويرمي ديكارت بالمبدأ الذي اصطنعه وهو: «أنا أفكر إذَنْ أنا موجود» إلى وضع نوع من العلاقة لم يكن الجدل المدرسي يعرفه. ليس «أنا أفكر إذَنْ أنا موجود» نتيجة في قياس، على العكس هذه القضية نفسها هي شرط وبرهان القياس الذي نريد منه

إنتاج هذه القضية. وحيث كانت الرابطة في هذه القضية هي «إذن» فإننا نستطيع أن نترجم الضرورة التي نعبر عليها بقضية عامة مثل: «من يفكر موجود» مما يجعل تأليف قياس ينتهي بـ «أنا أفكر إذَنْ أنا موجود» ممكنًا. فالمعرفة الأولية والخصبة حقًّا هي التي تربط بين حدين معينين يختلف أحدهما عن الآخر.

كيف نكشف عن مثل هذه العلاقة؟ لاحظ ديكارت أن التجربة هي التي تقدم لنا بالضبط هذا الضرب من المعرفة. ذلك أن العقل يستنبط المعارف الضرورية الكلية من الروابط التجريبية التي تكون حادثة في أول أمرها حين يؤول تجارب الحس بمعونة ضرب من التجربة أعلى من الحس يسميه ديكارت الحدس **intnition** وبمبدأ الرابطة الضرورية وأساسها موجود في أنفسنا، وليس هذا المبدأ إلا ما نسميه العقل. فالمذهب العقلي الذي يمثله ديكارت هو مذهب ينسب إلى العقل ملكة خاصة تربط بين الأشياء، وينسب إليه مضمونًا وقوانين وقوى خاصة.

على هذا النحو أدرك ديكارت الروابط بين العلم والدين.

فكما رأى ديكارت في العقل أساس الحكم الذي يربط بين «أنا موجود» و«أنا أفكر»، خيل إليه كذلك أنه يجد في ذلك العقل نفسه الصلة بين الإنسان والله، وبين الله والعالم، مما ترتب عليه ذلك التوفيق الحاسم بين العلم والطبيعة والاعتقادات الدينية. ولقد وصل ديكارت إلى هذه النتيجة بتحليل مضمون العقل، وبقياس ليس هو القياس المنطقي الشكلي بل بقياس رياضي تركيبي يبدأ من مضمون العقل نفسه.

ومن الواضح من ذلك أن المقصود ها هنا ليس إلا مبادئ الدين

الأساسية، وهي الله وكماله وأزليته، وافتقارنا إليه، واعتمادنا عليه، أما فيما يختص بالأديان الوضعية، فليست الفلسفة أهلًا لمجاراتها. وعندما نفكر في ضروب الفرق وأنواع الزندقة والاتهامات والخلافات التي أفضى إليها اللاهوت المدرسي، فليس لنا إلا أن نأمل في اختفائها التام. الحق أن السذج والجهال سينعمون بالجنة كما ينعم بها العلماء، لأن اعتقاداتهم الساذجة أقوى حجة من لاهوت رجال الدين.

ذلك هو المذهب الديكارتي الذي يبدأ من صميم العقل نفسه فيجد فيه البذور التي ينشأ منها الدين والعلم على الترتيب، والصلة الخاصة التي تحقق اتفاقهما مع استقلال كل منهما. هذا المذهب العقلي الأصيل الذي يمكن أن نطلق عليه اسم المذهب العقلي الحديث هو الذي سيطر على الفلسفة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر.

وتعتبر طائفة من الفلاسفة هذا المذهب العقلي أدنى إلى الدجماطية. فهو إذ يعتمد على قواه الذاتية يسعى إلى تكوين علم بالأمور الإلهية يماثل العلم بالطبيعة ولا يقل عن العلوم الطبيعية والرياضية وضوحًا ويقينًا.

أما عند سبينوزا فالعقل هو الذي يقرر وجود ذلك الجوهر الذي لا يتناهى في أزليته وهو الله. ثم يستخلص العقل من ماهية ذلك الجوهر مبدأ القوانين الكلية في الطبيعة. وبذلك تسوغ جهود العلم في رد كثرة الأشياء الجزئية غير المرتبة في الظاهر إلى القوانين. ومن جهة أخرى لما وجد العقل أمامه النصوص التي اشتهرت بقدراتها كالكتاب المقدس بعهديه الإسرائيلي والمسيحي، قرر هذا المبدأ وهو أن الإنجيل لا يفسر إلا بالإنجيل فقط، ما دام المطلوب ليس إلا تحديد المعنى التاريخي

للمذاهب ونوايا الرسل. حتى إذا أتم العقل تفسير الكتاب المقدس بقي عليه وحده أن يقرر هل يجب علينا التسليم بهذه المذاهب.

أما ليبنتز فقد تعمق في التمييز بين حقائق الاستدلال وحقائق الواقع وهما دعامتا العلم، فكشف فيهما عن المبدأ المشترك في عالم ممكن لا متناه يحيط بالوجود الضروري كما يحيط بالوجود الواقعي، وليس هذا المبدأ شيئًا آخر سوى ما نسميه الله. ويذهب ليبنتز إلى أن العلوم تبحث في العلاقات بين الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة باعتبار أنها خارجية بعضها عن بعض، أما الدين فعنايته أن يدرك من حقيقته الحية ذلك التناسق الباطني الكلي، وذلك التداخل المشترك بين الموجودات، وذلك التطلع من جانب كل إنسان إلى الخير وإلى سعادة جميع الناس، وهو السر في تماسك معيشتهم وبذلهم المجهود في كل شأن. وهذا كله يجعل الناس قادرين على المشاركة في المجد الإلهي، كما يشاركون في الأصول والغايات الحقيقية لكل موجود أو كل ما يشتاق إلى الوجود.

وإذا كان المذهب العقلي الدجماطي والموضوعي دقيقًا ميتافيزيقيًّا عند سبينوزا وعند مالبرانش وعند ليبنتز وأضرابهم، فقد تبسط هذا المذهب أكثر فأكثر عند أمثال لوك والمؤلهة الذين يتجهون بفلسفتهم إلى أهل الدنيا وإلى المجتمع. فالعقل عند المؤلهة لا يتعارض مع التقاليد ومع سلطة الكنيسة فقط، بل يرفض كل اعتقاد يختص بالأمور التي تتجاوز نطاق أفكارنا الواضحة، أو الطبيعية التي نحن جزءٌ منها. وبذلك قضى العقل بطريقة منتظمة على كل شر غامض وكل عقيدة انتقلت إلينا من الديانات الوضعية، ولا يسمح إلا ببقاء الدين الذي يسمى طبيعيًّا أو

فلسفيًّا، مما يظن أنه يجد فيه التعبير التام عن هاتين الحقيقتين: وجود الله باعتبار أنه مهندس الكون، وخلود النفس باعتبار أن ذلك الخلود شرط لتحقيق العدل. ومذهب المؤلهة بما يقرره من ذلك يعتبر نفسه قائمًا بالضبط في صعيد واحد مع العلوم الطبيعية. وعند هذا المذهب أن الحقائق الطبيعية تشبه تمام الشبه الحقائق الأخلاقية. وإلى جانب ذلك ليس ثمة أي عمل ينسب إلى العلة الأولى ويمكن أن يتعارض مع القوانين الميكانية التي يعترف بها العلم. فالمذهب العقلي المؤله ينكر المعجزات والعناية الإلهية بالجزئيات.

أخص خصائص ذلك المذهب العقلي هو تخليصه الدين أكثر فأكثر من جميع عناصره المميزة له، ليرده إلى عدد صغير من الصيغ الجامدة، المسرفة في التجريد، الملائمة لأن تكون مادة للاستدلال أكثر من أن نقنع مطالب النفس الإنسانية. ومن جهة أخرى هذه البراهين التي يقال عنها عقلية، والخاصة بوجود الله وخلود النفس، بعيدة في عين النقد النزيه عن الوضوح العلمي الذي تدعيه تلك البراهين.

لم يكن إذَنْ من الغريب أن يسعى المذهب العقلي الحديث إلى تحديد العلاقات بين الدين والعلم، ومن وجهة نظر مختلفة عن وجهة النظر الموضوعية أو الدجماطية.

وقد التمس بسكال عناصر براهينه في شروط المعرفة الإنسانية والحياة والفعل، أي في خصائص الذات الشاعرة لا في خصائص الموجود في ذاته. وهو يميز بين العقل، بالمعنى الضيق لهذه اللفظة، وبين القلب الذي هو عقل أيضًا، بمعنى أنه ترتيب وترابط، ولكنه عقل لا نهاية للطافته، حتى

إن الإنسان لا يكاد يستبين مبادئه التي تتجاوز حدود الذهن الهندسي. ولم يعد موضوع هذا العقل الراقي التجريدات المنطقية بل موضوعه الحقائق. والمضي إلى نهاية الشوط مع البراهين التي يفرضها ذلك العقل أمر يتجاوز حدود طاقتنا. من حسن الحظ أن هذا العقل المحسوس يظهر عندنا برؤية مباشرة للحقيقة، بحدس فطرت عليه قلوبنا وغريزتنا وطبيعتنا. ومن التناقض أن نغض من قيمة حدوس القلب لكي نجعله وقفًا على استدلالات العقل الهندسي، إذ الواقع أن القلب، أو الغريزة، هو الذي يمدنا بأفكار الزمان والمكان والحركة والعدد وهي أساس علومنا. ولا بد من أن يضاف القلب إلى العقل كي يدعم استدلالاته. وكما أن العقل يحس بأن في العالم أبعادًا ثلاثة، كذلك القلب إذا لم يضل يحس بأن هناك إلهًا..

والمنهج المعروف باسم النقد، والذي يبدأ بتحليل وسائلنا في المعرفة، ويحكم على مدى أفكارنا وقيمتها بالنظر إلى أصلها هو الذي اصطنعه بسكال وحدده لوك بعد ذلك بوضوح. ويبرز لوك ذلك التمييز الذي ألح ديكارت في إبرازه، وهو التمييز بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين التسليم أو الاعتقاد؛ فهناك معرفة بمعنى الكلمة حيث تجتمع لدى المرء براهين لا جدال فيها عن الحقيقة التي يطلبها، فإن لم تكن الأدلة التي يتسلح بها كذلك، فقبولنا ليس إلا تسليمًا. ومن المهم أيضًا ملاحظة أنه بينما يبحث العلم عن بعض المعارف الحقيقية ويحصلها، تستند الحياة العملية في جميع نواحيها تقريبًا على اعتقادات بسيطة. فقوة العرف، وغموض المسائل، ووجوب العزم على الفعل دون إبطاء، كل

أولئك يجعل من الاعتقاد والتصديق البسيط لا من المعرفة مبدأ أحكامنا المعتاد. ليس معنى ذلك أننا نحكم بغير أسباب بل نسير بمقتضى الاحتمال، وبخاصة بمقتضى الشواهد الجديرة بالإيمان فيها. فكيف نستبعد إذَنْ الاعتقادات بدعوى أنها ليست سوى اعتقادات؟ إنها مشروعة ما دام صدق الله نفسه هو الذي يضمنها. ولو عني الإنسان بألا يقبل سوى ما كان وحيًا إلهيًّا صادقًا، وبأن يتأكد من العلم بمعناه الصحيح، لكان الإيمان الديني مبدأً للإثبات لا يقل في وثاقته عن المعرفة بمعناها الصحيح.

هذه الفلسفة الرفيعة الحرة التي اصطنعها رجال الدنيا هي أصل فلسفة كانط العميقة الحكيمة. ذلك أن كانط يجد في العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط الأساسية لكل من العلم والدين. إنه لا يكونه -فهذا مستحيل- من العناصر التي تقدمها له التجربة فقط، إذ من العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان واستمرار الأشياء في الوجود والسببية، والتي بدونها يصبح العلم مستحيلًا. ولكن لماذا لا يتجه العقل الذي يحكم هذا العالم إلى معرفته فقط بل إلى تعديله أيضًا، بأن يجعل منه أكثر فأكثر مظهرًا لطبيعته وإرادته الخاصتين. ألا يمكن أن يكون العقل نظريًّا متأملًا فقط، بل فعالًا عمليًّا خلاقًا كذلك؟ أليس في إمكانه ألا يباشر فعله في الإرادة الإنسانية فقط، بل يتجاوزها إلى العالم الخارجي المادي الذي به تتصل هذه الإرادة؟ لا ريب أن مثل هذا الإمكان لا يمكن أن يكون موضوعًا للاعتقاد لا للعلم، ولكنه اعتقاد إذا سئل العقل عن أمره لسوغه، وأمر به، وحدده. فالعقل أسمى الأشياء، ومن الواجب علينا أن نحقق

سلطانه ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا. وإذا رأينا أن بعض الأفكار بالنسبة إلينا وبحكم تكويننا هي أدوات عملية لا غنى عنها في تحقيق سلطان العقل، فمن الواجب علينا التمسك بهذه الأفكار. تلك هي أفكار الحرية والله والخلود، لا كما تفهم بمعناها النظري بل العملي والأخلاقي. والدين هو الاعتقاد العملي بأن آثار العقل ممكن التحقيق. ولا غنى عن هذا الاعتقاد لنتصل من أعماق النفس بهذه الآثار التي تتطلب منا جهودًا وتضحيات. ومن أجل ذلك نحتضن الاعتقادات الأخلاقية والدينية. وهذا هو السبب في أن العقل نفسه الذي يكون تارة نظريًّا وتارة عمليًّا بحسب ما يواجهه من معرفة الأشياء أو تنظيم السلوك، هذا العقل يؤسس عند كانط العلم، والأخلاق التي ينبع منها الدين، محققًا استقلال كل منهما في ميدانه، ورابطًا في الوقت نفسه أحدهما بالآخر بمبدأ مشترك طبقًا لما بينهما من صلة متبادلة.

هذه الصلة تصبح أقوى عند خلفاء كانط المثاليين وأوضح. فهذا فشته يحاول إثبات أن العالم الواقعي المعروض على ملاحظة العلم، مملوء بطبيعته بالأخلاقيات والعقليات، وأنه في أساسه ليس إلا العقل نفسه يتحول بعمل من أعمال الذكاء اللا شعوري إلى موضوع وإلى صورة لكي يصل من تأمل تلك الصورة إلى الشعور بذاته. ومن ثم لا يصبح العقل والعدل والإنسانية أمورًا غريبة في هذا العالم، تحاول أن تهيئ لنفسها بوسائل صناعية مكانًا، وأن تستعيض بنفسها عن الطبيعة. والإرادة الحرة الطيبة لها بذاتها آثارًا مادية. والضمير الخلقي وهو فيض عن الأزلي مبدأ الحياة نفسها التي نحياها في هذا العالم. والدين الذي يجعلنا نشارك

في مبدأ السببية العقلي يقف من العلم الذي يسجل آثار العقل موقف السحب في السماء من الماء الذي يخصب الأرض.

وليس العلم والدين عند هيجل شيئين آخرين سوى «حالات» ضرورية وتتابعًا منطقيًّا لنمو العقل. فالعلم هو المعرفة بالأشياء من حيث إنها خارجة بعضها عن بعضها الآخر، أي في حالة خلوها من الضمير والحرية. وهذه الحالة ليست إلا مرحلة يجب على «المثال» **Idée** أن يجتازها ليتشخص ويعمل على تحقيق العقل. والموجود الخارجي المادي في أعقد صوره وهو الكائن الإنساني، يصبح قادرًا على نمو خاص يسمونه «التاريخ». ولكن من أجل هذا الصراع بين المصالح والإرادات، وهذا الكفاح ضد الألم والشر، وهذا الابتكار الحافل بالوسائل الفنية، وهذه التجارب المتصلة، وهذا الإبداع للقوى الخلقية وتجمعها مما يميز «التاريخ»، من أجل هذا كله تنشأ قوى جديدة وتنمو في الإنسان، أي في العالم، وهي الضمير والحرية. عندئذ يصطبغ –ما لم يكن حتى ذلك الوقت إلا مادة– بالصبغة الروحية. وتصبح الصورة **forme** أكثر فأكثر التحقق الكامل الحر للعقل، دون أن تتحطم الصورة أبدًا أو تختفي. أما الفردية والأسرة والمجتمع والدولة فهي الحالات المتتابعة لهذا النمو، وتتحقق آثار الفكر الحي ما أمكن إلى ذلك سبيلًا في الفن، والدين السماوي، وفي الفلسفة التي هي بشكل ما الدين بالذات، والذي يتخلص من الرموز التي كان الفن وكانت الأديان قد غلفته بها.

وتقوم فلسفة هيجل في آخر الأمر على اعتبار أن الله يصبح عاقلًا ومعقولًا لذاته، عاقلًا في العالم ومعقولًا به، وأن نصبح نحن أنفسنا دعامة

هذا الإدراك الأعلى وحقيقته. أما العلم في ذاته فليس فيه من الدينيات شيء، بل يظل غريبًا عن الدين. ولكن ليس العلم عند هذا الفيلسوف الذي يتتبع التطور الباطن الضروري للمثال، إلا حالة في تقدم الوجود. فالعلم يتجه على الرغم منه نحو درجة أعلى من المعرفة والوعي. ويسير الفكر منطقيًّا في الطريق الذي شقه العلم حتى ينتهي إلى الدين والفلسفة. فكل إيمان يصبو إلى أن يكون معقولًا. وكل ما في العلم ليس إلا اعتقادًا أعمى بمادة معينة، يصبح في الفن والدين والفلسفة تعبيرًا عن مبدأ الأشياء وانفعالًا بها ومعرفة لها وعلى هذا النحو نما المذهب العقلي الديكارتي إن في الاتجاه الموضوعي أو الذاتي. ونجد امتدادًا ثالثًا لهذا المذهب العقلي فيما يسمونه فلسفة النور. هذه الفلسفة المتعددة الجوانب في مظاهرها والتي ازدهرت في القرن الثامن عشر، تميزت بسمة عامة هي النظر إلى العقل الخالص المنفصل عن العاطفة على أنه المعرفة الواضحة المتميزة، وإلى العلم على أنه يجب أن يكون كافيًا في تحقيق كمال الإنسانية وسعادتها. ونحن نجد في فرنسا أن «لامتري»، وأصحاب دائرة المعارف، و«هلفتيوس»، و«دولباخ» يجمعون في فلسفة النور بين «بيكون» و«ديكارت»، حتى أصبحت هذه الفلسفة ضربًا من المذهب العقلي التجريبي بل المادي المعادي في الصميم للاعتقادات الدينية، ورفعت من منزلة تقدم العلوم في حماسة شديدة، وأشاعت نوعًا من الإيمان الديني في تقدم الأخلاق والسياسة، ويعد هذا التقدم نتيجة طبيعية ضرورية للتقدم العلمي والعقلي. ولعل أبدع تعبير عن هذه الثقة الفياضة بالأثر العملي لفلاسفة النور، هو كتاب كوندورسيه المشهور:

«معالم: صورة تاريخية لتقدم العقل البشري».

* * *

ومنذ النصف الثاني للقرن السابع عشر وبخاصة في إنجلترا قامت فلسفة أخلاقية مقابلة للصور المختلفة للمذهب العقلي، وجعلت من المبدأ اللا عقلي للطبيعة البشرية، من العاطفة والغريزة الحقائق الأولية الأساسية. وهكذا نجد «شافتسبري» يضع ميزان الخير الأخلاقي في الإحساس الغريزي بالجمال، معارضًا بين فلسفة التأمل وبين المفهوم اليوناني للطبيعة والتناسق. أما «بتلر» فيجعل هذا الأمر من شأن الضمير، على حين يجعله «هتشسون» من شأن الحاسة الخلقية. وينتهي شك «هيوم» الميتافيزيقي إلى ثقة بالطبيعة وهي أم العرف، وتقوم فلسفته في الأخلاق على التعاطف الطبيعي بين الإنسان وأخيه. والتعاطف هو كذلك المبدأ الذي اصطنعه العالم الاقتصادي «آدم سميث». ثم أيد المدرسة الاسكتلندية التي أرادت أن تعيد إلى الحدس أو التجربة المباشرة ما لهما من دور وقيمة في كل ميدان في مقابل الجدل، فقد عظمت من شأن العقل السليم فيما يقدمه من حقائق أولية، نظرية كانت أو عملية.

ومن الواضح أن الثورة الأخلاقية التي كان «روسو» بلا نزاع أول محرك لها كانت متصلة بهذه النهضة الحديثة للمذهب الطبيعي القديم، وهي نهضة رفعت من شأن الغريزة على التأمل. ولقد أثبتت الحماسة التي استقبلت بها مقالة روسو سنة ١٧٥٠ مبلغ انتشار الأفكار التي ينادي بها. استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة، وخلقه، وعبقريته أكثر مما استمدها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية. كانت هذه التعاليم واضحة في

نظره وضوح الحقائق التجريبية، مما جعله يرى أن العاطفة في ذاتها مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأي حال من المعرفة الفعلية، بل على العكس هو الذي يحكمها، حتى لتصبح أفكارنا في الغالب وإن هي إلا تركيبات منطقية وقصص مخترعة تصبح آخر الأمر تفسيرًا لعواطفنا وتسويغها. وإذ نظر روسو هذه النظرة، فقد رأى أن ما يسمى بالتقدم والحضارة إن هما في الواقع إلَّا فساد وأخطاء. ذلك أن مبدأ هذه الحضارة –على عكس الترتيب الطبيعي– هو سمو العقل على العاطفة، والصناعي على التلقائي، والعلم على الأخلاق. وقد كانت الإنسانية في الأصل تسترشد بالطبيعة، وبالغريزة وهي مبدأ الحياة، حتى غوت فأكلت من ثمار شجرة العلم، ومن العقل المتعجرف الذي يعتقد أنه صاحب السلطان. ومنذ ذلك الحين أصبح الموت مصيرها المحتوم، إذا لم ترتد فتولي وجهها من جديد شطر الطبيعة. وفي العودة إلى تقديم العاطفة والحدس والإدراك المباشر على كل شيء، وتنظيم عمل العقل طبقًا لهذا المبدأ، في هذا كله الفوز، والسبيل إلى تحقيق نظام للأشياء يسمو على الجنة الأولى كما يسمو الكائن الحي العاقل –وهو الإنسان– على الحيوان البهيم المحدود.

وآراء روسو عن الدين هي تطبيق هذه المبادئ.

ولا يهمنا كثيرًا أنه كان يأخذ بنفس معتقدات المؤلهة، وأن دينه الطبيعي لم يختلف في شيء –حين ننظر إليه من خارج– عن دين الفلاسفة. الجديد والمهم عنده هو الأصل الذي يضعه لهذه الآراء، وطريقة اعتقاده فيها، وتبشيره بها. ذلك أنها ليست في نظره مذاهب يستدل العقل عليها، إنما هي فيض يصدر تلقائيًّا عن نفسه الشخصية. وفي ذلك يقول راهب

سافوي[1] وهو يعرض إيمانه: «لا أريد أن أجادلك أو أحاول إقناعك، بل يكفيني أن أعرض عليك ما أراه ببساطة قلب. كل ما أطلبه منك أن تستشير قلبك في أثناء قراءة مقالي. لقد قيل إن الضمير ثمرة الأهواء، ومع ذلك فأنا أعلم من تجربتي أنه يصر على اتباع نظام الطبيعة ضد جميع القوانين البشرية.

«وهكذا ينبع الدين من القلب والعاطفة والضمير والطبيعة كما لو كان ينبع من أصل أولى مستقل. وموضوع الدين إشباع حاجات القلب، والتحرر من الشهوة، وحكم النفس، والسمو بحياتنا الخلقية. وليس كل ما يخرج على هذا المبدأ وهذه الغاية لغوًا فقط، بل مفسدة أيضًا».

أن يتمسك روسو بهذه الأفكار بوضوح ودقة، وأن يبين بكل قوة ما فيها من تعارض مع الأفكار الشائعة، لا شك كان عملًا جليلًا. أما السبب الذي من أجله انقلب هذا العمل ثورة، فهو الحماسة التي بعثته، وكانت لغة روسو تعبيرًا عنها. فكتاباته هي مذهبه الذي تحقق: الطبيعة بما فيها من قوة واقعة لا تقاوم، والتلقائية، والحياة، والهوى، والإيمان، والفعل، وكل أولئك غزت الأدب الذي تربع العقل على عرشه مبعدًا أو مسخرًا لأغراضه المنطق والأفكار والوقائع والأقيسة وجميع أدوات الثقافة العقلية.

وترتب على تصور الدين هذا التصور نتيجتان خطيرتان.

فلم يعد للدين وقد رد إلى حظيرة العاطفة على أنها مبدأ مطلق أولى

---

(١) سُمِّيَ روسو راهب سافوي؛ لأنه نزل بهذه المقاطعة وعاش في عزلة (المترجم).

متميزة تمامًا عن المعرفة أن يتدخل في شؤون العلم. فقد أصبح العلم والدين يتكلمان لغتين مختلفتين كل الاختلاف، وأصبح في إمكانهما النمو إلى ما لا نهاية له ولا يخشيان التلاقي أبدًا.

ومن جهة أخرى كان ينبغي على العاطفة أن تسلك سبيلًا مخالفًا كل المخالفة لسبيل العقل بإزاء الأديان الوضعية. فالعقل كان ينزع إلى أن يجعل الدين جافًّا، وأن يسلب منه الأجزاء التي لا تعتمد إلا على الخيال والعاطفة، حتى يرده إلى عدد صغير من الأفكار يمكن أن تستخلص بنظام من أكثر نتائج البحث العلمي والفلسفي حظًّا من اليقين. ومن هنا ظهر مذهب التأليه، هذا البديل الهزيل للأديان الذي يستعمله الفلاسفة العقليون.

ولكن للعاطفة مطالب وأصولًا ومجازفات أخرى. إذ لما كانت العاطفة أولية كالعقل بل لعلها أكثر منه أولية، فلأمر ما تقف في تعبيراتها عند الصيغ التي يقررها العلم؟ والقلب خلاق بطبعه لأن الحياة التي تملأ جوانبه تتجلى صورًا، ومعاني متداعية، وأساطير، وقصائد شعرية. ولم تكن العاطفة بعد أن اتخذت مكانها في صميم الدين وأعلنت استقلالها الذاتي لتستطيع أن تتمسك بقوانين مذهب التأليه العقلي الذي خيل إلى روسو أنه قد أصاب فيه أصدق تعبير عن ذات نفسه. والعبقرية لا يمكن أن تقنع بترديد العبارات الجارية. ولما كانت العناصر غير العضوية في الكائن الحي إما في أن تتلاشى وإما أن تتحول إلى صورة تصبح فيها هي نفسها حية، فإن العاطفة –كما يتصورها روسو– لن تحل بآثارها الحية محل صيغ الفلاسفة الجامدة فقط، بل من الواضح أنها منذ ظهورها لن

تحتفظ بالعداء المذهبي الذي انتهى إليه العقليون بإزاء الأشكال والرموز الموروثة التي هي أكثر خصبًا من التصورات الفلسفية. هذه الأشكال تخاطب القلب والخيال اللذين تستمد منهما أصلها. وكيف يستبعدها القلب قبل أن يجرب صلاحها؟ وفي ذلك يقول راهب سافوي: إني أعترف لكم أن قداسة الإنجيل حجة تتحدث إلى قلبي، ويؤسفني ألا أجد ضدها ردًّا حسنًا. انظروا إلى كتب الفلاسفة بكل ما تحمل من جلال، فما أصغرها إلى جانب هذا الكتاب. إنكم تعارضونني بسقراط وحكمته وعقله، ولكن ما أبعد الشقة بينه وبين ابن العذراء! إن كانت حياة سقراط وموته سيرة حكيم، فحياة المسيح وموته سيرة إله.

لا يمكن أن تكون فلسفة روسو نقطة النهاية بل هي نقطة البداية لا في الدين فقط بل في السياسة والأخلاق والتربية، وسينبثق من الأفكار التي ألهمته البعث الديني.

وخير شاهد ودليل على هذا البعث هو مؤلف كتاب «عبقرية المسيحية». فقد اعتمد شاتوبريان على مبدأ روسو وهو سلطان العاطفة، فأعاد إلى حياة الفرد والجماعة لا تلك المجردات المبهمة عن الدين المسمى بالطبيعي فقط، بل أعاد أيضًا معتقدات الكاثوليكية وطقوسها وتقاليدها في صيغها الدقيقة الملموسة. ولم يجد شاتوبريان في هذه التفاصيل عبئًا تافهًا بدعوى أنها لا تستمد من مبادئ العقل الخالص، ولكنها جماع تفاصيل المظاهر الخارجية للدين ومضمونه الأخلاقي، وهي عنده الدليل على أصله الإلهي، ذلك لأن جميع هذه التفاصيل تلعب بالخيال، وتأخذ بالقلب، وتخلب لب الضمير الإنساني وتبعثه، وتهدئه،

وتمده بالقوة، وتسمو به. ويضيف إلى ذلك قوله أن الطريق الذي يجب علينا سلوكه اليوم هو أن نبدأ من النتيجة إلى العلة، وأن نثبت أن المسيحية لعظمتها فهي من عند الله، لا أنها من الله فهي لذلك عظيمة. إن دقات النواقيس برهان أقوى من القياس المنطقي، لأنها تسمع وتصبح قطعة من الحياة، على حين يتركنا القياس في موقف من عدم المبالاة.

فإن قيل: هل جميع هذه الاعتقادات وهذه العادات التي نعرض في بلاغة آثارها البديعة أو الخيرة، تتصل على أقل تقدير بأمور حقيقية موجودة، أو إنها ليست إلا إشباعًا وهميًّا لرغباتنا وأحلامنا؟ من الواضح أن هذا السؤال لا يهم مؤلف كتاب «عبقرية المسيحية»، لأن عرضه يدعو إلى محبة المسيحية لجمال تعاليمها وعبقرية وعاظها، وفضائل رسلها وأتباعها. فما الذي نريده فوق ذلك؟ أليست المحبة ذاتها حقيقة قد تكون أعمق جميع الحقائق وأصحها؟ ولماذا تكون الحقيقة التي تقوم على الاتفاق مع شرائط المحبة والحياة والوجود أقل صحة من تلك التي تتفق مع المجردات الذهنية؟

هذه الأفكار على تفاوت في وضوح تصورها والتعبير عنها هي التي أفضت إلى الحركة المعروفة بالرومانسية. فالعاطفة في الرومانسية هي القاعدة الوحيدة والحياة، أي الوعي بالمعيشة والإحساس هو الغاية التي يستهدفها الإنسان الراقي. هذا الإنسان يتجنب المجردات التي لا تهم إلا العقل البحت، وينصرف إلى الشِّعر، والشهوة، والحماسة التي تهز أعطاف النفس. إنه يحب الألم والدموع التي ترفع بشكل عجيب الشعور بالذات. إنه يهتم بكل مظاهر الحياة التي تقدمها آداب مختلف الشعوب

وتاريخ مختلف العصور. إنه يريد أن يبعث وأن يعيش بنفسه ألوان التفكير والحس الخاصة بالعصور الغابرة. وهو يميل إلى الدين الذي يعظم نفسه حين يبعث فيها آلام اللا نهاية ويغزوها. أما إذا أشبع نداء الخيال فإنه ينعطف خاصة نحو المنشآت المحسوسة الوضعية للأديان السماوية.

هل يكون الرومانسي حين يرتمي على هذا النحو في أحضان العاطفة في خطر من التعارض مع العلم؟ الرومانسي الخالص يجهل هذه المشكلة؛ لأن العالم إذا كان يحلل ويستنبط، فالرومانسي يعيش ويعتقد ويحب. وبعد، كيف يستطيع العلم أن يعريه من نفسه؟

هذا التصور للأمور تجلى في الاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة والدراسة في الجامعات، وبخاصة في فرنسا. فقد انفصلت العلوم عن الإنسانيات وانعزل أحدها عن الآخر، فالأولى تختص بالمعرفة الرياضية وقوانين الطبيعة، والثانية تختص بتربية الذوق، وتهذيب العاطفة، وتزكية النفس. ولم يقنع الناس بالآداب ولكنها اتخذت مكان الصدارة ما دام الإنسان والحياة والقلب كانت تعد أرجح في الميزان من الطبيعة وما فيها من ميكانية.

أما الفلسفة التي كانت متصلة أوثق اتصال بالعلوم كما هي عند أمثال أفلاطون وديكارت وليبنتز، فقد ارتدت من ناحيتها في التعليم ثوبًا أدبيًّا عاطفيًّا، متفقة مع شاتوبريان في أن قيمة المذاهب إنما تقاس بنتائجها من حيث تأثيرها النافع أو الضار. وكانت الفلسفة متحفظة في أمر الدين إذ كانت تزهو بتمسكها بوجهة النظر القديمة في العقل، ولكنها في الواقع كانت تسير في اتجاه الدين، فكشفت بذلك عن جوهر العاطفية الرومانسية التي كانت تختفي وراء مذهبها العقلي الحكيم.

هذه الثورة الهائلة التي أصبحت جارفة بعد روسو، والتي نشأت مع ذلك قبله أثر إحياء الإحساس اليوناني بالطبيعة في مقابل المثالية المجردة، لم تكن خاصة بفرنسا وحدها، بل ظهرت في صور عدة في جميع ممالك أوروبا. وقد ظهرت بوجه خاص أصيلة وخصبة في الرومانسية الألمانية، والتي يمكن القول أن شعارها كل كلمة نوفاليس: الشِّعر هو الحقيقة الحقة.

ولقد نفذ مبدأ الرومانسية منذ فجر القرن التاسع عشر إلى صميم الدين نفسه على يد «شليرماخر» اللاهوتي. وعنده أنه لا العقل أو الإرادة بفاتح لنا ميدان الدين، لأنه ليس دراية أو رواية بل هو حياة وتجربة.. وهذه الحياة تستمد أصولها من أعمق جزء في كياننا، أي العاطفة. ومن الحقائق الأولية أن المرء لا يستطيع أن يصل من المعرفة بالدين إلى الدين.

ومع ذلك فإن مَن يشعر بالانفعال الديني يجنح إلى تفسير طبعه وعلة حالته النفسية بوساطة عقله، ويرى أن عاطفته في أساسها هي اعتماد المخلوق اعتمادًا مطلقًا على العلة الأزلية للكون. ونمو هذه العاطفة وفيضها الذاتي إنما هي الحياة الدينية، التي من آثارها تزكية الفرد بما لا يستطيع العلم أو الأخلاق أن يقوم به. وهي لا تميل إلى التعبير عن نفسها بأفكار مناسبة، فهذا مستحيل؛ بل برموز تستطيع أن تعكسها إلى الشعور فتسمح للانفعالات بالتبادل. وليس ما نسميه عقيدة شيئًا آخر إلا تمثيلًا عقليًّا لموضوع هذه الانفعالات أو علتها. وفي بعض الأحيان يخلق القلب رموزًا خلقًا مباشرًا بقوة العبقرية فيغذي العقل. وأحيانًا أخرى يستخدم الرموز التي تقدمها له الديانات القائمة. ولكنه لا يتقبل هذه الرموز نفسها قبولًا سلبيًّا، بل يبعث فيها الحياة فيحفظ لها بذلك صفة

دينية. ذلك أن التقاليد والعقائد ليس لها معنى أو قيمة إذا لم ينفخ الأفراد فيها الحياة بعواطفهم على الدوام.

ومع ذلك فلا يستطيع العلم أن يقيم أي عقبة في سبيل خلق أو قبول هذا الرمز الديني أو ذاك. لأن العلم أيضًا ليس إلا طريقة للإدراك الرمزي. فهو يعبر بوساطة الألفاظ عن مجهود العقل في فهم الأشياء، أي إدراك التطابق بين الوجود والفكر، وهذا مثل أعلى بعيد التحقيق.

صفوة القول، الوجود عند شليرماخر أسبق من المعرفة. وليست الحقيقة والحياة إلا شيئًا واحدًا، وأسمى حقيقة هي تصفية الحياة العليا، حياة النفس والعاطفة. أما كل ما هو صيغة، وعقيدة، وكلمة، وشيء، ومادة، فلا قيمة له إلا على أنه رمز لهذه الحقيقة التي تسمو على العقل.

وقد أصبح تصور الدين تصورًا مناسبًا للرومانسية هو الشائع خلال القرن التاسع عشر، مع ميل إلى الميتافيزيقا في ألمانيا، وإلى الأدب في فرنسا فاعتمد الدين أولًا وقبل كل شيء لا على العقل بل على القلب. فللدين مبادؤه، وأدلته، وأعماله التي تفرض نفسها على العقل باسم سلطة متعالية. وليس شك في وجود بعض المدافعين عن الدين ممن حملوا الأسلحة التي علاها الصدأ لكبار العقليين في القرن السابع عشر، أو حاولوا حمل أسلحة جديدة يواجهون بها باسم العقل الخصوم الذين ينتسبون إلى العقل أيضًا. ولكن الحياة اتخذت جانب الذين أظهروا الحقيقة الدينية في تمام أصالتها وعظمتها، دون اهتمام بالعلم وبالعقل المستقلين، ودون عناية بالتحالف مع الفلسفة أو السلطات الزمنية. ولهذا السبب ازدهر الدين الحر الذي يعتمد على قواه الخاصة، وهي القلب

والإيمان والتقاليد، عاملًا على تنمية الحياة الروحية وتزكيتها.

أما العلم فقد تعود من جانبه تجاهل الدين، فكان يعد نفسه أكثر فأكثر قائمًا على التجربة الموضوعية وحدها، وليس له موضوع آخر سوى كشف العلاقات المستمدة من الظواهر. ولماذا يحفل بمذاهب مؤسسة على مبدأ آخر، وتسعى إلى أهداف مختلفة؟ فقد تتعايش وجهتا نظر جنبًا إلى جنب في ذهن الفرد الواحد دون أن يختلطا، فالعالم حين يدخل معمله يترك بالباب معتقداته الدينية ويستعيدها عند خروجه.

خلاصة القول؛ كانت الصلة بين الدين والعلم كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية حاسمة. فلم يعد العلم والدين مظهرين متماثلين –على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية– لموضوع واحد هو العقل الإلهي، كما كان الأمر قديمًا في الفلسفة اليونانية. ولم يصبح العلم والدين حقيقتين يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسيين. ولم يعد العقل ضامنًا مشتركًا لهما كما هي الحال عند العقليين المحدثين، فكلاهما مطلق على طريقته، وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه، كما تميزت ملكتا النفس: الذكاء والعاطفة –بحسب علم النفس السائد في ذلك الوقت– والتي إليهما يرجع العلم والدين. وإلى هذا الاستقلال المتبادل يرجع الفضل في إمكان وجودهما معًا في ضمير واحد، بحيث يقومان جنبًا إلى جنب كأنهما ذرتان ماديتان صامدتان ومتجاورتان في المكان. وقد تفاهما –ضمنًا أو صراحة– على أن يتفادى أحدهما بحث مبادئ الآخر. لقد كان شعار العصر الاحترام المتبادل للأوضاع المكتسبة، مما أفضى إلى أمن وحرية كلٍّ منهما.

الجزء الأول

النّزعَة الطبيعيّة

الباب الأول

أوجست كونت ودين الإنسانية

مواجهة لا بد منها من الآن فصاعدًا

الفصل الأول: مذهب أوجست كونت عن العلم والدين– تعميم فكرة العلم وتنظيم العلوم: العلم والفلسفة– الفلسفة والدين: دين الإنسانية.

الفصل الثاني: تأويل المذهب– علم الاجتماع والدين: ما يضيفه هذا إلى ذاك– الصلة المنطقية بين الفلسفة والدين عند كونت– هل يتعارض الدين مع الفلسفة؟

الفصل الثالث: قيمة المذهب– مضايقة الدين للعلم ومضايقة العلم للدين– الإنسانية تصور غامض –الإنسان الطامح في التسامي على نفسه: هذا بعينه هو الدين– التناقض الباطن للمذهب الوضعي.

* * *

ليس أوضح ولا أنسب لترتيب الأفكار في الذهن والسير في طريق مناقشة مجردة من التعاريف المضبوطة والمعالم الثابتة. ولم تسنح للعلم والدين فرصة الصراع إذ كانا محبوسين، الأول في العقل والآخر في القلب، وكأنهما في مقصورتين يحول بينهما سد منيع. وكان يكفي أن

يعترف كل منهما لصاحبه بالحرية التي يدعيها ويتمتع بها لذاتها. وبذلك حلت مشكلة الصلة بين العلم والدين بكل سهولة في عالم التصورات، ولكن لم يكن الأمر كذلك في عالم الواقع.

الحق لم يعرف العلم ولا الدين أن يقصر كفايته وعمله على ما له من ميدان فسيح. أما الحكمة الجارية «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» فقد فسرت في ذلك الوقت لا على أن الملكات الدينية في الإنسان ليس لها شأن بملكاته العلمية فقط، بل على أنه يوجد في الأشياء نفسها عالمان هما الفكر والمادة، الميدان الروحي والميدان الزمني، وليس لأحدهما أن يتدخل في شأن الآخر بأي وجه من الوجوه. ولكن هذا الفرض إذا كان توفيقًا مريحًا فليس هو الحقيقة الواقعة، بل يكاد يكون عكس هذا الواقع. إذ أين نجد في الإنسان الحد الفاصل بين القلب والعقل؟ وفي الطبيعة الحد الفاصل بين الأجسام والأرواح؟ ولعل هذا هو السبب في أن الدين –وقد ازدادت رغبته في التوسع بعد إعلان استقلاله– قد وجد نفسه محصورًا في محراب الضمير، واضطر إلى غزو عالم الظاهر. ومن جهة أخرى أعلن العلم، وقد اكتسب بنجاحه الباهر قوة يومًا بعد يوم، وأصبح شاعرًا في وضوح متزايد بموضوعه ومنهجه، إن عالم الحقائق بأسره وفي جميع أجزائه أصبح منذ ذلك الوقت مفتوحًا لبحوثه، بشرط أن يسير بترتيب ذاهبًا حسب تعاليم ديكارت من البسيط إلى المركب، ومن السهل إلى الصعب، ومن المعلوم مباشرة إلى ما لا يمكن أن نبلغه إلا بواسطة.

ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع، الذي استبعد بلباقة نظريًّا، مما لا

يمكن تجنبه عمليًّا. فإذا ادعى الدين السلطة على الأجساد كما يدعيها على الأرواح، وادعى العلم السلطة على الأرواح كما يدعيها على الأجسام، فلا مناص من تقابلهما بالضرورة، وعندئذ تنحصر المسألة في معرفة السبيل إلى حل هذا النزاع.

لا ريب أن كثيرًا من الناس لا يزالون متابعين الاعتقاد بأن الأيسر اتخاذ تدابير متبادلة تحقق الوفاق المؤدي إلى السلام. وهم يقررون أنهم هم أنفسهم يغرقون في نوم لذيذ على وسادة ناعمة حشوها التجاهل، ويشكون من الضوضاء التي تثار حولهم والتي قد توقظهم. ويقنع الكثيرون ممن يزعمون أن أمثال القديس توما، وديكارت، ومالبرانش، وليبنتز كانوا ذوي عقول ممتازة، ويتساءلون: لم لا نكتفي بالأدلة التي رضي بها هؤلاء المفكرون؟ وهم يلومون التقدم في نقد لا ضابط له، ويأسفون على تهافت التوفيقات التقليدية. ولكن الضمير الإنساني من جهة استمراره على مر العصور لا يختلط بالعادات العقلية لهؤلاء الأشخاص أو أولئك مهما يكثر عددهم ويشتهر أمرهم بسبب ثقافتهم وموهبتهم؛ لأن الضمير لما كان نوعًا من التنسيق فإنه يقابل بين الأفكار المتباينة التي تجلبها التجربة. فالضمير جهد يبذل لإقامة ضرب من التوفيق والتناسق بين الأفكار، بالملاءمة بينها، أو باستبعاد بعضها على حساب بعضها الآخر. ولهذا السبب إذا التقى العلم بالدين وجهًا لوجه كان من الواجب حاضرًا أو مستقبلًا أن يوازن الضمير بينهما حتى يعرف هل يستطيع دون أن ينكر نفسه الاحتفاظ بهما معًا بشكل من الأشكال، أو يجب عليه أن يقرر استبعاد أحدهما واستبقاء الآخر.

من الواضح مما سبق عرضه أن الضمير قد يستلهم هذا المذهب أو ذاك مما كان ينادي به أحد قادة الفكر، ولكنه لا يستطيع سوى الوقوف عند حد الاسترشاد بالمذهب دون بعثه كما كان، إذ ليس من المحتمل ألا يوجد في الظواهر الناشئة عن الثورات الكبرى بعض العناصر الجديدة التي تدعو إلى تغيير الموقف.

هذا الشعور بالمواجهة الواجبة بين العلم والدين ظهر بوجه عام عند المفكرين الذين شغلوا أنفسهم بمثل هذه الأمور في الثلث الثاني للقرن التاسع عشر. ونستطيع أن نقسم هؤلاء المفكرين قسمين بحسب ما يظهر عندهم من ميل يغلب نحو الاتجاه الطبيعي أو الروحي. وأوجست كونت على رأس أصحاب الاتجاه الطبيعي.



الفصل الأول

مذهب أوجست كونت في العلم والدين

يقوم مذهب أوجست كونت على سلوك منهجي يسير من العلم إلى الدين مارًّا بالفلسفة. ويسمِّي أوجست كونت المنهج الذي به يتم هذا التقدم والذي يحدد دلالة النتائج وقيمتها منهجًا وضعيًّا. ويسمي المذهب نفسه، وبخاصة أشرف أجزائه وهو الدين، المذهب الوضعي، ويدل هذا الاصطلاح على: (١) أن أوجست كونت يريد إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري، وأن يقف عند هذه الحاجات فقط. (٢) أنه لا يُسمح كوسائل لهذا الإشباع إلا بالمعارف الواقعية أيضًا أي المتصلة بالوقائع الحقيقية وفي الوقت نفسه في متناول العقل البشري. ويجب أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجاتنا الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى «وضعي».

وينشأ عن هاتين الصفتين صفة ثالثة هي الصفة العضوية، لأن المعارف والعواطف الإنسانية، التي تعجز عن تنظيم يقيني ما دامت لا تخضع لقاعدة حقيقية، تكون نظامًا نهائيًّا حين تتصل كلها بغاية واحدة ولا شك فيها على حد سواء.



من بين العنصرين الجوهريين في الفكرة الوضعية، وهما الواقع والنافع، الواقع الذي يوجد في العلم، وفي العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا اللذان يزعمان أيضًا تعريفنا بطبيعة الأشياء، فهما نظامان وهميان. وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التي تطالب بمواجهة كل ما يعطي لنا بحيث نتمكن من إدخاله في نطاق العلم الصحيح، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع في متناول أيدينا والانتفاع به.

لن تلبس المعارف الإنسانية جميعها منذ الآن الصورة العلمية. وإذا كانت الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء علومًا بمعنى الكلمة، فلم يكد علم الحياة يبدأ في التخلص من لفائف الميتافيزيقا، ولا تزال دراسة الظواهر الإنسانية بوجه خاص في أيدي الأدباء والمؤرخين، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم.

من الواجب إِذَنْ أن نبدأ أولًا بتحديد فكرة العلم، ثم النظر في إمكان تطبيقها على جميع فروع المعرفة الإنسانية.

لقد كان المنهج الذي اتبعه أوجست كونت عظيمًا حقًّا، فهو يسير من المحسوس إلى المحسوس لا من مبدأ مجرد وُضع أوليًّا إلى نتائجه الجدلية. إنه لا يبدأ من المنطق وهو علم التصورات، بل من الرياضيات وهي علم واقعي أصبح منذ الآن مقررًا.

يبدأ كونت بتحديد الخصائص التي تجعل من الرياضيات علمًا ولا يحاول بعد ذلك أن يفرض هذه الخصائص كما هي فروع المعرفة الأخرى، بلا يلائم بينها وبين الموضوعات المختلفة للمعرفة بعد تعديلها تعديلًا مناسبًا لا يغير من جوهرها. هذه الملاءمة هي التي يسميها تعميمًا،

وامتدادًا. وبذلك توجد نفس الصورة العقلية في جميع معارفنا، مع تغيير ما يجب تغييره، فيصبح العلم واحدًا ومتعددًا في آن واحد.

والرياضيات عند كونت مدينة بصورتها العلمية إلى البحث في القوانين الوضعية وحدها، نعني في العلاقات المضبوطة الثابتة بين الحدود المعطاة. يجب إِذَنْ أن يفرض هذا الموضوع بعد تحديده تحديدًا مناسبًا على جميع مراتب المعرفة. ويتم هذا التحديد بأمرين: (١) بالبحث في الشيء المطلوب معرفته عن الجانب الذي يسمح بإدراجه تحت قوانين العلم. (٢) بالنظر إلى هذه القوانين نفسها بطريقة تلائم الطبيعة الخاصة للشيء المطلوب معرفته.

بمقتضى هذه المبادئ يعرف كونت الصورة الخاصة بكل مرتبة علمية، وينتهي إلى نظريات عن علم جديد يُسمَّى علم الاجتماع، يصبح بالنسبة للوقائع الخلقية والاجتماعية كعلم الطبيعة والكيمياء بالنسبة إلى ظواهر الطبيعة غير العضوية.

أما فيما يختص بالعلوم الموجودة من قبل، فإنه يذكر عنها أقوالًا ذات دلالة فلسفية عظيمة.

يجب على علم الطبيعة أن يخلع عنه كل ما يشبه تلك الأمور الخفية التي اعتمد عليها زمنًا طويلًا يلتمس منها تفسيرات وهمية. ولكي يكون علمًا بمعنى الكلمة يجب عليه ويكفيه أن يعين الشروط الظاهرية التي تبدو الظواهر فيها.

وثمة فرق عظيم بين علم الحياة وعلمي الطبيعة والكيمياء. فالقوانين

التي يدرسها علم الحياة هي العلاقات المتبادلة بين الوظائف والأعضاء. ويجب لكشف هذه القوانين استبعاد النظرية الميتافيزيقية عن التلقائية الحيوية، واعتبار الظواهر الحية أنها خاضعة للقوانين العامة للمادة التي لا تعدل منها إلا تعديلًا يسيرًا. ويجب من جهة أخرى الحذر من إخضاع علم الحياة لغيره من العلوم غير العضوية، لأن العقل يسير في هذه العلوم من البسيط إلى المركب. وليست علة هذه القاعدة أن كل علم يجب بالضرورة أن يسير على هذا النحو، بل السبب أن البسيط في هذا النوع من الظواهر التي تختص هذه العلوم بها أقرب إلينا من المركب وأسبق معرفة منه. فإذا انتقلنا إلى الكائنات الحية حدث العكس، ففيها نجد المجموع أقرب إلينا من الأجزاء وأعرف. وإذا كانت فكرة الكون لا يمكن أبدًا أن تصبح وضعية، لأن الكون يتجاوز دائمًا وسائل ملاحظاتنا، نجد أن علم الحياة على عكس ذلك تظل تفصيلاته عسيرة التناول: فالكائنات أعرف عندنا كلما كانت أعقد وأرقى. فمعنى الحيوان أوضح من معنى النبات، ومعنى الإنسان أوضح من معنى الحيوانات الأخرى، بحيث يصبح معنى الإنسان، وهو الفكرة الوحيدة التي نكتسبها مباشرة، نقطة البداية في علم الحياة بأكمله. وهكذا على حين تسير العلوم الطبيعية من الأجزاء إلى المجموع يجب على علم الحياة أن يسير من المجموع إلى الأجزاء حتى يبقى كالعلوم الطبيعية علم ملاحظة وعلمًا وضعيًّا.

إذ كان المنهج الوضعي قد خضع لمثل هذا التعديل حتى يتلاءم مع شروط علوم الحياة، فلا عجب أن يلقى هذا المنهج تعديلًا أعظم حتى يمكن أن ينطبق على دراسة الوقائع الأخلاقية والاجتماعية. وسيظل

وضعيًّا برغم هذه التعديلات إذا ظهر حقًّا أنه جدير بتمييز العلاقات المطابقة لفكرة القانون الطبيعي من الفوضى الظاهرة والتلقائية البادية في عالم الاجتماع والإنسان.

ما دام المجتمع قبل كل شيء تضامنًا وتكافُلا، شأنه شأن الجسم الحي، فسيلقى المنهج نفس التعديل الذي لقيه في علم الحياة، ويسير من المجموع إلى الأجزاء. ولكن المجموع في علم الاجتماع ليس الفرد الذي يصبح ها هنا عضوًا أو جزءًا، بل المجتمع الذي تقع منه الإنسانية في المرتبة الأولى، فالمادة الأولى في دراسة الوقائع الإنسانية دراسة علمية هي الوقائع الجمعية.

وليس هذا كل شيء. فالتمييز الواجب في كل علم، والذي لم يكن له في العلوم الدنيا إلا أثر ثانوي، يصبح ها هنا من ألزم الأمور، نعني التمييز بين الساكن (ستاتيك) والمتحرك (ديناميك). فالدراسة الاستاتيكية تبحث في التضامن أي الكائن الاجتماعي في علاقاته مع شروطه في الحياة وتستخلص نظرية منظمة. والدينامية ترد التقدم، وهو بلا نزاع الظاهرة الإنسانية، إلى قانون.

فالدينامية الاجتماعية في سيرها من المجموع إلى التفاصيل تحدد قبل كل شيء التقدم العام للإنسانية. وهي تستخدم في هذا الصدد طريقة ملائمة للملاحظة، تلك هي دراسة التاريخ العام. وموضوع هذه الدراسة الوقائع الإنسانية الجمعية، وهي الوقائع الوحيدة التي يمكن ملاحظتها من خارج، والجديرة وحدها حقًّا باسم الوقائع. ثم تستخلص من النظر إلى هذه الوقائع الخصائص العامة التي تميز العصور المختلفة. ولكن

الاعتماد على التاريخ العام وحده ليس كافيًا في تأسيس علم الاجتماع؛ إذ لا بد من ربطه بمعرفة الميول الغريزية الأساسية الدائمة للطبيعة البشرية حتى نظفر بالقوانين الدينامية المطلوب تحديدها.

لا يفكر أوجست كونت في هذا الأمر نظريًّا فقط، ولكنه يزعم أنه قد اكتشف فيما يسميه قانون الأحوال الثلاث –أي التتابع الضروري للحالة الإلهية، والميتافيزيقية، والوضعية– القانون الأساسي للتقدم البشري، وعندئذ يسير مما هو قائم بالفعل إلى ما هو بالقوة.

فما دامت فكرة العلم قد تحددت من جهة مبدئها وفي آن واحد أصبحت ملائمة لموضوعات المعرفة المختلفة، فكل ما يقع في متناول أيدينا، وكل ما يقدم إلينا يمكن أن يصبح موضوع علم.

* * *

ولكن المذهب الوضعي لا يبحث في الواقع إلا ليصل منه إلى النافع فكيف نرتفع من المعارف الواقعية التي تقدمها العلوم إلى المعارف الوضعية حقًّا؟

هنا يبدأ دور الفلسفة الصحيح. ولكي يتفق البحث عن الواقع مع البحث عن النافع يجب على الفلسفة أن تعرف النافع وتوجه العلم نحوه، لأن العلم لن يفرض من تلقاء نفسه النظام الضروري.

بوجه عام الغاية التي تسعى الإنسانية إليها هي تماسك التصورات والإرادات وتناسقها ووحدتها. ويذهب كونت إلى أن التناسق في عصره، والذي كان قائمًا إلى عهده على سلطة الكنيسة وانفصمت عراه بالثورة،

يمكن أن يتم بإعادة بناء المجتمع بنظام جديد من التنسيق يكون ثابتًا نهائيًّا. ومن الخطأ الاعتقاد في إمكان إعادة هذا التناسق مباشرة بوساطة النظم السياسية أو الدينية. لا ريب في أن وجود النظم أمر ضروري، ولكنها يجب أن تستند إلى أساس. وليس القول بغاية منشودة أو بمجرد فكرة عملية أساسًا كافيًا. إذ العمل لا يكفي نفسه بنفسه، وإذا اندفع المرء من أول الأمر في طلب الغاية دون درس سابق للوسائل التي يستخدمها ودون تعلم سابق، ضل عنها. والفن بالفن وهم، والنظر للنظر لغو، أما ما يخضع للنظام فهو الفن بطريق النظر.

لهذا كان تدخل الفلسفة ضروريًّا. فلو كان العمل وحده كافيًا لألقى عبء الأحياء الاجتماعي على كاهل الساسة، ولو كان العلم وحده جامعًا لعهدنا إلى العلماء بحكم المجتمع. وإذ كان كل من هذين الفرضين باطلًا، فعلينا أن نفسح المجال لبحث خاص يحدد شروط الانتقال من المعرفة إلى العمل، وهذا البحث من اختصاص الفلسفة. ذلك هو المذهب الرئيس الذي أعلنه أوجست كونت واعتقد عن طريقه في إمكان إعادة الحكمة القديمة بصفتيها النظرية والعملية لخير الإنسانية.

ويرى كونت أن الفكرة التي تضفيها الفلسفة هي أنه من العبث الأمل في وحدة أخلاقية وسياسية للعواطف والأفعال الإنسانية إذا لم يتحقق قبل ذلك التماسك المنطقي في الأفكار والعقول. فالوحدة الفكرية شرط الوحدة الأخلاقية. فالنافع إذَنْ هو أولًا تحقيق الوحدة الفكرية. وإنشاء هذه الوحدة هو الموضوع الصحيح للفلسفة.

ولما كانت العلوم قد قامت على الفكرة الوضعية للقانون الطبيعي،

ففيها تجانس معين يحمل على الاعتقاد في إمكان توحدها في المجال العلمي نفسه. ولكن هذا وهم خطير، لأن العلوم مع تماثلها في مناهجها فهي بالنسبة لنا منفصلة ولا ريب بعضها عن بعض تبعًا لموضوعاتها. ونفس الضرورة التي حملتنا على الرضى بتماثل مناهجها والعدول عن تطابقها، هي السبب في التعدد الذي لا مرد له بين موضوعاتها. والعلم باعتبار أنه حاجة من حاجات العقل البشري واحد، ولكنه كثير متعدد بالضرورة عند تحقيقه. فليس ثمة ولن يكون ثمة شيء واحد يسمى «العلم»، بل ليس ولن يكون هناك أبدًا إلا علوم، هي العلوم الستة الأساسية التي فصلها في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية».

فإن نعهد إلى العلماء تحقيق الوحدة الفكرية للإنسانية أمر مستحيل؛ إذ للعلماء من حيث إنهم علماء اتجاهات تعارض تلك الغاية السامية. فهم يؤثرون التخصص، ويقطعون أوصال الواقع، ويتجاهل أو يزدري بعضهم بعضًا. هذا إلى أن كلا منهم يرى في دراسته الخاصة العلم بمعنى الكلمة، فيحاول كل منهم فرض منهجه كما هو على سائر العلوم الأخرى. فالرياضيون مثلًا قد افتتنوا بما أصابوه من نجاح في ميدانهم، سائرين من الأجزاء إلى المجموع، يريدون نقل وجهة نظرهم المادية إلى علم الحياة وعلم الاجتماع، والواجب على العكس أن نتجه في هذين العلمين من المجموع إلى التفاصيل. إن عقل الرياضيين الذي يتصف في آن واحد بالفوضى والضيق والتسلط والاستبداد لهو أسوأ نكبة على الإنسانية.

أضف إلى ذلك أن العلماء يميلون إلى مزاولة العلم للعلم، وينتشون ببراعة كشوفهم حتى إذا لم تصلح لأي شيء، وينشدون الدقة في

موضوعات تافهة، وينصبون لأنفسهم مشاكل وهمية لا حصر لها لإظهار مواهبهم في الهواية.

لهذه الأسباب كلها، لا يستطيع العلم أو على الأصح العلوم أن تنظم نفسها بنفسها، بل يجب على الفكر أن ينظمها من خارج.

فإذا كان التركيب المباشر الموضوعي للعلوم مستحيلًا، فلم يبق إلا محاولة التركيب الذاتي، وهو تركيب لا يتم من وجهة نظر الأشياء بل من وجهة نظر الإنسان الذي يستعين بالعلوم على بلوغ أهدافه الخاصة. وآخر العلوم تكوينًا، ذلك الذي ابتكره أوجست كونت، هو الذي يقدم في نظره عناصر هذا التركيب.

وللقيام بهذه المهمة يتخذ علم الاجتماع من لاهوت العصور القديمة نموذجًا، ذلك اللاهوت الذي وحد بين العقول بوساطة مبدأ شخصي، كان الخيال هو الذي قدمه، وعلينا الآن أن نعدل عمل رجال الدين معتمدين على الوقائع وحدها وعلى العقل وحده.

بذلك يصبح مبدأ التنظيم المفهوم الاجتماعي بلا منازع نعني فكرة الإنسانية. فالإنسانية من وجهة نظر مكانية لا توجد إلا في أجزائها وهي الأفراد الموجودون في الواقع، أما باعتبارها كلًّا قائمًا في الزمان، فإنها تتجاوز مظهرها في المكان.

لقد اقتضى تعميم فكرة العلم السير بالضرورة من أسهل العلوم إلى أعقدها، ولكن ترتيب العلوم يقتضي النزول من علم الاجتماع إلى العلوم الدنيا.

وفكرة الإنسانية هي التي تنظم بوساطتها أولًا الوقائع الاجتماعية ولما كانت هذه الوقائع متفرقة في المكان فقد ارتبط بعضها ببعض بفضل علاقة خاصة هي علاقة التتابع، أو التضامن بين الماضي والحاضر والمستقبل. وينشأ تعاقب الأحداث الإنسانية عن سببين، أحدهما خارجي هو انتقال التجارب البشرية من جيل إلى جيل، أي التقاليد، والثاني داخلي هو غريزة الكمال المشتركة بين الناس. ففكرة التقدم عن طريق الاحتفاظ بالقديم، وعن طريق الترتيب، هي مبدأ تنظيم الظواهر الاجتماعية.

وهذه الفكرة نفسها يمكن أن تستخدم شيئًا فشيئًا لتنظيم العلوم الدنيا، التي يجب أيضًا أن يكون غرضها وقواعدها السعادة الإنسانية ويجب على هذه العلوم ألا يغيب عن بالها أنها صنعت بيد الإنسان ولخيره لهذا يجب أن تستبعد كل تفكير نظري لا ينصرف بوجه خاص إلى تحسين الأحوال الإنسانية، ولا يكون إنسانيًّا في موضوعه. ولا يجب أن تفسح المجال لفضول الهواة في بحث قوانين الطبيعة. ولتجعل شعارها: التفكير قبل التدبير.

لن توجه جميع هذه العلوم نحو الخير الاجتماعي فقط، بل ستقوم بينها علاقات خاصة تربط بين الغاية والوسيلة فيحدد كل علم من العلوم الراقية المشاكل التي يجب على العلوم الدنيا معالجتها، والمدى الذي يحسن أن تمتد إليه بحوثها. وفي مقابل ذلك تطبق دون قيد القوانين التي تضعها العلوم الدنيا على العلوم الراقية، إذ أساس خصوصية هذه العلوم وشرط وجودها هو نفس القوانين التي تتجاوزها حين تضاف إليها.

وهكذا تتجه القوانين الطبيعية اتجاهًا وضعيًّا بحتًا، أي من جهة النافع

والواقع على حد سواء. وسيحتفظ بالنسبية التي أثارها النقد الفلسفي عن المعرفة الإنسانية، لا على المعنى السلبي العاطل من أن الظاهرة مشروطة بظاهرة أخرى، بل على هذا المعنى الوضعي من أن كل معرفة نسبية إلى الإنسان، فليس لها دلالة إلا كأداة مباشرة أو غير مباشرة لكماله. وهذا مذهب عظيم النتائج، لأن الرياضيات التي أرادوا أن يجعلوا منها تاج العلوم، تتراجع إلى المرتبة الأخيرة في سلم معارفنا.

هذا هو ترتيب العلوم الذي يجعل علم الاجتماع ممكنًا. ويحقق هذا الترتيب التماسك الذهني والوحدة الفكرية التي بدونها يستحيل تجديد الجماعات.

وهذا هو النطاق الذي تقف عنده الفلسفة. فهل يكفي الآن وقد بلغنا الوحدة الفكرية أن تنشأ الوحدة الأخلاقية والسياسية من تلقاء نفسها؟ أو هل من الضروري لتحقيق هذه الوحدة العليا أن يتزود المرء بموارد جديدة، وأن يلجأ إلى قوى من طبيعة أخرى؟

* * *

حين استخدمت الفلسفة في التركيب الذي اضطلعت به المعطيات التي تقدمها العلوم إليها، لم تكلف نفسها مشقة البحث في شروط هذه المعطيات نفسها. وقد وجدت الفلسفة في علم الاجتماع مبدأ لتنظيم العلوم يصلح لتحقيق الوحدة الفكرية بين الناس. ولم يكن عليها أن تبحث لتحقيق ما تسعى إليه عن علة وجود المجتمع وعن طبيعة مصيره وأصله. ومع ذلك فلا مناص للإنسان من إجراء هذا البحث إذا أراد أن يعمل على تجديد المجتمع بالفعل لا بالنظر فقط. فالعلوم تقدم المادة

التي تقوم الفلسفة بتنظيمها. ولكن هذا العمل كله يظل مجردًا مشروطًا إذ من ذا الذي يضمن لنا وجود المجتمع وبقاءَهُ كما يفترض العلم.

يدلنا التاريخ على مجتمعات ظهرت إلى الوجود، فمن الذي أنشأها؟ أهو العلم أو الفلسفة؟ تدلنا الملاحظة على أنه الدين. وعلم الاجتماع مدين بموضوعه وعلة وجوده إلى التأثير المستمر للدين. فهل يستمر هذا الموضوع في البقاء إذا اختفى الدين؟ وهل تبقى النتيجة موجودة إذا ذهب السبب؟

انظر إلى الطبيعة الإنسانية، تَرَ أن ما فيها من عقل عاجز عن خلق الرابطة الاجتماعية أو الاحتفاظ بها. ولم تستطع أرقى التواليف الفكرية سوى تنظيم الأثرة والعزلة. على وجه العموم لا يفعل العقل إلا الترتيب والتنظيم دون التوليد. أما الذي يخلق فهو القلب، فالقلب موجود بالضرورة في أصل ذلك الخلق الأعلى، وهو الكائن الاجتماعي.

لا ينبغي أن نخلط بين القلب وبين الغريزة، والطبيعة، والواقع المجرد. ومن سمات الطبيعة الإنسانية كما نعرفها مباشرة إن أقل الغرائز منزلة وأشدها أثرة هي التي تسيطر على ميول التعاطف والإيثار التي هي أعظم شرفًا. لا شك أن هذه الميول موجودة في أصل الفطرة شأنها شأن غريزة الأثرة ذاتها، ولكن ليس لتلك الميول ما في الأثرة من طاقة ومثابرة. فالمشاركات الوجدانية وحدها هي التي تستطيع أن تولد الحالة الاجتماعية، وأن تحتفظ بها بالضغط على الدوافع المتنافرة للغرائز الفردية.

وجود المجتمعات إذَنْ مرتبط بحالة ليس في إمكان الغريزة أو العقل

تحقيقها. وعلينا أن نلتمس لنزعة التعاطف الإنسانية معينًا يدعمها ويرفعها فوق غريزة الأثرة، وهذه هي المعونة التي قدمتها الأديان في الماضي. لقد حققت الأديان بطريقتها الخاصة وحدة القلوب، وهي شرط وحدة العقول. ويجب أن يستخلص الكيان الإنساني من تلك المؤسسات القديمة ويحتفظ به، ما دامت المعتقدات التي قامت على أساسها قد حكم عليها بالزوال. فهذا هو الدين -بعد أن يجدد نفسه- الذي يقدم المبدأ الأول في تجديد المجتمعات.

أما المنهج الذي نتبعه في إجراء هذا التجديد فهو استخلاص العنصر الوضعي الإنساني الثابت من العناصر السلبية الهرمة التي تحتويها الأديان التقليدية، والتي اتخذت من ذلك العنصر الوضعي مطية لها. وبذلك يكتمل المذهب الوضعي، ويتوجه على هذا النحو الدين الوضعي.

* * *

تتلخص جميع تعاليم الأديان في معتقدين: الله، والخلود، فما المضمون الوضعي لهذين المعتقدين؟

فكرة الله، من جهة أنها تعبر عن الحاجة الواقعية للإنسان، هي فكرة موجود كلي عظيم أزلي به تتصل نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية المتنافرة حتى تتجه إلى الائتلاف معه والاتحاد به.

وفكرة الخلود الوضعية هي مشاركة أهل الحق والعدل، نعني أولئك الذين أحبوا في هذه الحياة الله وغيرهم من الناس حقًّا وفعلًا -في جانب من الحياة الأولية للموجود الإلهي.

لا يجد المذهب الوضعي مشقة في إيجاد موضوع ذي وجهين، واقعي وقريب المنال، يمكن أن يحقق هذه الشروط، هذا الموضوع ليس بعيدًا عنا، إنه قريب منا، إنه فينا: وليس هو شيئًا آخر إلا الإنسانية.

لقد تصور الناس غالبًا الإنسانية أنها فكرة بسيطة كلية، فكانت بذلك تجريد المدرسيين أي صورة فارغة ميتة. ويمكن أيضًا أن نفهم الإنسانية على أنها مجموع الناس الذين يعيشون بالفعل، وعلى هذا المعنى الإنسانية شيء واقعي. ولكن كيف تسيطر هذه الفكرة على الأفراد الموجودين بالفعل إلى الحد الذي تحمل في طياتها الله والخلود اللذين يتطلعون إليهما؟

ولكن الإنسانية، كما تقدم لنا في تمام عظمتها، شيء آخر يختلف عن تجريد المدرسيين أو مجموعة أفراد في المكان. فالإنسانية استمرار وتضامن في الزمان. وهي تتألف من كل ما أحس به الناس وفكروا فيه وقدموه من خير وفضل وباقيات صالحات. إنها الموجود الذي يسمو على المكان، والذي تتركز فيه جهود الأفراد العابرة والمتقلبة، بعد تطهيرها وتنظيمها، والذي تصبح معه هذه الجهود حياة خالدة وأثرًا باقيًا.

إذا فهمت الإنسانية على هذا النحو، أفتكون هي نفسها الإله الذي ينشده الناس؟ أي الموجود الحق العظيم الأزلي، الذي يتصلون به اتصالًا مباشرًا، ويستمدون منه الوجود والحركة والحياة. وعن هذه الذخيرة من القوى الخلقية المتجمعة على مر الأجيال في هذا الموجود، تفيض إلى القلوب الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة. فالإنسانية هي الموجود العظيم الذي يسمو بنا عن أنفسنا، ويضيف إلى ما عندنا من تعاطف قدرًا

فائضًا من القوى التي يحتاج ذلك الميل إليها لإخضاع ميول الأثرة. وفي الإنسانية يتحاب الناس يتآخون.

ثم في الإنسانية يستطيع الناس أن ينعموا حقًّا بالخلود الذي يتطلعون إليه. ذلك أن الإنسانية تضم إليها كل ما يطابق جوهرها وتحتفظ به وتتحد معه، وكل ما يجعلها أعظم وأجمل وأقوى. وما نسيج الإنسانية إلا أفكار الناس الواقعيين وعواطفهم، وهي تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء. هؤلاء الأموات يعيشون في ذكرى الأجيال الحاضرة، وإنها لذكرى متحركة فعالة مؤثرة. فالأموات يؤثرون في الأحياء بما يبعثونه فيهم من غيرة نبيلة تدفعهم إلى أن يكونوا جديرين بالانضواء تحت لواء أجدادهم العظام.

حقًّا لن يصبح هذا الإله مشخصًا، ولن يصبح هذا الخلود موضوعيًّا، لأن المذهب الوضعي ينكر هذه المعتقدات الموحي بها من الأديان السماوية ويعدها خيالية. ولكن كيف نبلغ الدين الصحيح عن هذا الطريق؟ وكيف يقاس الإله المحدود الأناني المتعالي عن العالم صاحب الهوى، بالإنسانية، وهي كلها لجميع الناس، وداخلة في العالم وهي مع تساميها واحدة حقًّا مع أحقر الناس؟ وما قيمة الاستمرار المادي في المكان إلى جانب الحياة المتصلة في الزمان وفي الضمائر، هذه الحياة التي تحقق وحدها أعز رغبة لقلب الإنسان، ألا وهي اتحاد النفوس في الأزل؟

فإذا كان هناك دين يحقق بطريقة يقينية نهائية الفطرة الدينية الأولية التي لا غنى عنها في الطبيعة البشرية فهو المذهب الوضعي أو دين الإنسانية.

ليس هذا الدين تجريدًا، وإنما هو حياة، إنه النمو الفعال للإيثار والمحبة. ولكن المنهج الذي يجب اتباعه في إقامة هذا الدين بطريقة فعالة له أهمية عظمى. وقد كانت المحبة موضوع الأديان السابقة أيضًا ومع ذلك قضى على تلك الأديان في صورتها التقليدية؛ إذ لا حياة لأي مؤسسة لا تحترم قانون شروط الوجود. وكما يجب على الفلسفة كي تكون وضعية ثابتة أن يسبقها العلم الذي تتلقى منه نفس المادة التي تقوم بتنظيمها، كذلك الدين يجب لكي يكون باقيًا أن يعتمد على العلم والفلسفة. يجب على الدين أن يعمل في العالم الواقعي والمعقول حيث يجد في هذا العالم شروط عمله.

ويتجه الدين كالحال في العلم والفلسفة من المحسوس إلى المجرد، لا من المجرد إلى المحسوس. وبذلك تستبعد هذه الشفقة الدارجة التي ليس لها من دافع آخر سوى الفكرة المجردة الغامضة عن الجنس البشري. وهي فكرة مدرسية باطلة يخلصنا المذهب الوضعي منها، فإذا وضعت الإنسانية «أوليًّا» **Aproti** فلن تكون إلا مبدأً ميتافيزيقيًّا أنانيًّا وثوريًّا، يجنح تطبيقه إلى تحطيم التعبيرات الجزئية والمحسوسة للإنسانية، والتي كان للعصر اللاهوتي فضل تحقيقها.

والمحبة لا يمكن نقلها بطريق فكرة، لأن المحبة تنشأ من صلة الناس بعضهم ببعض، وبخاصة من صلة الرجل بالمرأة. وينبغي أن نبدأ من هذه الصلة إذا شئنا أن تنبعث المحبة في النفس وتنمو حية فعالة، لا مجرد فكرة هي تجريد جدب من المناطقة. فكما أن تعميم فكرة العلم يتحقق ببسط صفات العلوم التي تم تكوينها على العلوم المطلوب تكوينها –

فيما عدا التصحيحات الواجبة، وكما أن التنظيم الفلسفي للعلوم يتحقق مبتدئين من العلم المباشر نفعه وهو علم الاجتماع، ثم نازلين في سلم العلوم باعتبار أنها وسائل بالإضافة إلى الغاية الاجتماعية، كذلك المحبة تنشأ وفقًا للقانون الطبيعي من العلاقات الجنسية، وتتسع شيئًا فشيئًا وتعم مع بقائها واقعية، إذا سارت من موضوعها الأول في تتابع ونظام نحو الموضوعات الأكثر اتساعًا وأشد تعقيدًا مما يقدمه عالمنا لها. وهناك أربع مراحل أساسية ينبغي أن تمر بها المحبة كي تتحقق في تمام صورتها وأعظم قوتها. هذه المراحل هي: صلة الفرد بالفرد، وبالأسرة، وبالوطن، وبالإنسانية.

فإذا اجتزنا هذه المراحل من الارتياض وأحببنا الإنسانية حبًّا شديد السمو والواقعية على سواء، عندئذ فقط يعيش فينا الموجود الأعظم ويسيطر علينا ويحكمنا. ثم تتحول طبيعتنا بتأثير هذه القوة الحاكمة التي لا يمكن مقاومتها فيرتفع الإيثار على الأثرة. ويصبح حبنا لإخواننا بعد أن نتصل بالله عمليًّا لا نظريًّا، وتلقائيًّا لا مفروضًا، لأن الله هو الذي يؤلف بين القلوب.

* * *

وإذا كان الواقع -كما رأينا في المحبة- هو كل شيء، وكان النظر البحت لا يهم، فلا ينبغي إغفال شيء مما يمكن أن يسهم في توليد هذا الواقع ونموه. لذلك لم تجمع الأديان التقليدية في النفس الإنسانية بين العاطفة والخيال عبثًا. فالعاطفة والخيال هما المحركان للنفس، وهما اللذان يجعلانها تهتز وتحيا، أما الأفكار فتجعلها تزدهر فقط. ولقد كان

الخطأ الذي وقع فيه رجال الدين أنهم اتخذوا من أوهام الخيال حقائق واقعة، عندما غابت عن أعينهم نظرية الواقع. أما بعد أن استقر الإنسان في حصن حصين من العلم الصحيح والفلسفة الصحيحة فليس له أن يخشى الخيال، إذ يستطيع أن يعهد إليه بدور لم يكن الميتافيزيقي الحائر ليجرؤ أن ينسبه إليه. لن يكون الوهم مضللًا حين يعلم المرء أنه وهم، وحين يكون مستعدًّا أن يقفه عند حده إذا حاول اتخاذ مكان الحقيقة. ومن فطرة الإنسان أن يتأثر بالأوهام التي يعلم إنها أوهام أثرًا لا يقل عن تأثر الأوهام التي يعدها حقائق. والخيال لا يطلب الحق بل يعكس أنفسنا في داخل الأشياء حتى إذا استحالت إلى مدركات تروقه نقل الخيال دفعته إلى القلب وإلى الإرادة.

فالمذهب الوضعي بعد أن قضى على المعتقدات التي تلبس ثوب الحقائق، لم يعد يخشى أن يعيد إلى الحياة مذهب الفتيشية الخيالي على أنه معين عملي تابع للمبدأ المعقول في الدين. فهو يعيده باعتباره أنه وسيلة مطابقة للطبيعة البشرية، تحقق هذا التنظيم المحسوس والمثمر للعواطف، الذي بدونه تظل الوحدة التركيبية النهائية –وهي شرط تجديد المجتمعات– فكرة مجردة.

الحق لن تكون التميمية (من التميمية) الفتيشية **Fetichisme** التي يعيدها كونت إلا ضربًا من الخيال الشِّعري. فهي عبارة عن خلع –على سبيل الفرض– إرادات –تشبه إراداتنا– فعالة خيرة في الكائنات الموجودة في الطبيعة. لأن الإنسان يشعر بعزلة شديدة في الطبيعة إذا لم تكن إلا مظهرًا لقوانين عمياء من يد القضاء. وهو يحتاج لكي يعمل بشوق ولذة

إلى اعتبار نفسه محوطًا بأصدقاء يفهمونه ويشدون أزره. فمن الخير له إذَنْ أن يتخيل في قوى الطبيعة كائنات تماثله وتشاركه العاطفة. فلا بد من إرادات تكمل القوانين.

من أجل ذلك لن تتجه عبادة المذهب الوضعي إلى ذكرى أبطال الإنسانية فقط، بل ستكون موضوعاتها الأساسية: الموجود الأعظم أو الإنسانية، والمعبود الأعظم أو الأرض، والبيئة العظمى أو المكان. هذه الأقانيم الثلاثة تكون ثالوث المذهب الوضعي. وكذلك من حق كل قانون طبيعي أن يصاغ في رموز بضرب من ألوهية وثنية تخلب الباب الخيال.



الفصل الثاني

تأويل المذهب

هذا هو مذهب أوجست كونت من جهة اتصاله بالعلاقة بين العلم والدين. ويبقى علينا بعد ذلك أن نتفق على دلالته.

يذهب كثير من المفسرين إلى أننا يجب أن ننظر إليه من جانبه الذي هو عليه بالفعل، لا على أنه مذهب بمعنى الكلمة، بل على أنه تعبير عن عواطف صاحبه القلبية العابرة، وإننا إذا حذفنا –وهو الأليَق– من المذهب هذا الجزء القصصي، لم يبق في نهاية الأمر من دين أوجست كونت إلا ما كان موجودًا من قبل في علم الاجتماع الذي نادى به، أي الإنسان، وبالتحديد الإنسان الاجتماعي باعتبار أنه مقياس المعرفة الإنسانية وقاعدة لها.

ويذهب غيرهم إلى أن للمذاهب والمؤسسات الدينية مكانة عظمى في فلسفة كونت، لأنه ميز تمييزًا قويًّا بينها وبين النظريات الفلسفية بمعنى الكلمة. وهم يعترفون بالدلالة الخاصة التي نسبها كونت للدين، ولكنهم ينكرون أن مذهبه الديني يتصل منطقيًّا بمذهبه الفلسفي.

* * *

إذا وازنَّا بين الجانب الديني من مذهب كونت وبين علم الاجتماع عنده، فهل نجد أنه أتى في ذلك الجانب بمبدأ جديد حقًّا؟

لا ينبغي -كما يقال- أن تضللنا الألفاظ. في أوجست كونت يتحدث عن أمور شخصية، عن العاطفة، عن القلب، عن الأخلاق، عن الأزلية، عن الدين. الحق ليس الأمر في هذه النظريات التي تلبس ثوب التصوف في الظاهر إلا الامتياز الضروري لوجهة النظر الاجتماعية والإنسانية في البحث العلمي وفي الحياة. ولما كان كونت قد حكم باستحالة ترتيب العلوم من وجهة نظر الأشياء، أو وجهة النظر الموضوعية، فإنه يسمى وجهة النظر التي يصطنعها شخصية، وتنطوي هذه الوجهة على تنظيم العلوم لفائدة الإنسان. من جهة إنسانية خالصة.

كذلك ما يسميه القلب ليس إلا لفظة تقليدية تستعمل في الدلالة على العاطفة الاجتماعية وحب الغير، في مقابل حب النفس. ويرى كونت أن الميتافيزيقيين قد حطوا من شأن العقل حين طابقوا بينه وبين النظر الفردي. ولذلك فإنه سيستخدم لفظ القلب الذي يعارض به عادة العقل، للدلالة على وجهة النظر الاجتماعية بعد أن حلت محل وجهة النظر الميتافيزيقية. على أن اعتماد العقل على القلب لا يدل عنده على شيء آخر إلا التزام البحوث العلمية في سبيل المنفعة الاجتماعية بتأثير العاطفة الاجتماعية.

فإذا كان الأمر كذلك فإن الطفرة التي يبدو أن كونت قد قام بها ذاهبًا من الفلسفة إلى الأخلاق وإلى الدين لن يكون لها وجود، إذ لن يزيد في الواقع ما في الأخلاق والدين عنده شيئًا على ما في علم الاجتماع.

أيتفق هذا التأويل مع فكر كونت؟

يمكن أن تحل المسألة فورًا إذا أخذنا بعين الاعتبار نفس تصريحات كونت، فقد أعلن بكل ما أمكنه من قوة وإلحاح أنه ابتداء من سنة ١٨٤٥

سيعالج الأمور من زاوية أخرى، متبعًا منهجًا جديدًا يختلف عن الأول. وهو يتحدث في أكثر من موضع عن تطوره العاطفي، وبعثه الخلقي، وحياته الثانية. وهو يميز بين الفلسفة الوضعية التي لم تكن إلا تمهيدًا وبين المذهب الوضعي أو دين الإنسانية الذي يشتمل وحده على جميع عناصر التجديد الاجتماعي.

ولكن قد تكون شهادته موضع شك، إذ لم يكد يلقي سنة ١٨٤٤ -١٨٤٥ كلوتيلد دي فو **Clotilde de Voux** حتى استولى على قلبه ذلك الانفجار العاصف الذي جعل حكمه مضطربًا. وفضلًا عن ذلك فقد كان مخبولًا، وظل عرضة للانتكاس. وكانت علته بالتحديد اضطرابًا عميقًا في العواطف جعله لا يحس وزن الجانب الواقعي للعاطفة في نمو تفكيره الفلسفي.

يجدر إذَنْ اختبار مراحل مذهبه المختلفة في ذاتها مع موازنة بعضها ببعض.

إذا نظرنا إلى نتائج كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» وجدنا المنهج الوضعي معروضًا بشكل يتجه في أساسه إلى سيادة روح الشمول على روح التفصيل[١]. وهو يعالج الفرد طبقًا لهذا المبدأ معالجة مجردة بحتة. إنها الميتافيزيقا، هذا التأليه للمذهب الفردي الذي رفع الفرد كما يعيش في الواقع، وحفظ بذلك أثرة الإنسان الطبيعي وسما بها. أما في الفلسفة الوضعية فلا يوجد واقع إلا الإنسانية، وبخاصة في المرتبة الفكرية والخلقية[٢].

---

(١) الدرس السابع والخمسون.

(٢) الدرس الثامن والخمسون.

على هذا النحو يحدثنا كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية». أما لغة كتابه «نظام في السياسة الوضعية» فهي مختلفة كل الاختلاف.

يبحث كونت في ذلك الكتاب عن الشروط الكفيلة بضمان التأثير المستمر لعظماء خدام الإنسانية، الذين يختفي أثرهم من عالم المكان ويظل وجودهم باقيًا على مر الزمان. إنهم يكونون بهذا المعنى موجودًا حقيقيًّا يتزايد باستمرار، بشرط ظهور صفوة جديدة تسير في موكبهم. وهنا ينبغي أن نتجنب الوقوع في متاهة مباحث الوجود. فالوجود المؤقت أو الشخصي لا يكفي نفسه بنفسه. وكل عضو في الموجود الأعلى يفترض بالضرورة وجودًا موضوعيًّا ومكانيًّا. فالإنسان يستخدم الإنسانية معينًا له في أثناء حياته الراهنة، قبل أن يستخدمها باعتبار أنه عضو بعد موته. إننا لنجعل أمواتنا أحياء حين نعيش معهم، ولا يعفيهم فضلهم العظيم من افتقارهم إلى عبادتنا إياهم حتى يصبح فضلهم محسوسا. ولا ريب أن الفرد لا تبرز قيمته إلا بمقدار ما فيه من شبه بالموجود الأعظم. ولكن الفرد نفسه هو الحفيظ الحاضر للوجود، وهو بهذه الصفة قطعة ضرورية من الأزلي.

ولا يمكن اعتبار الموجود الأعلى حتى في وجوده الذاتي كليًّا وغير شخصي. وحيث إن هذا الموجود الأعلى لا يؤثر في الواقع مباشرة إلا بوساطة أعضاء موضوعية هي الموجودات الفردية، فإن بعض هذه الأعضاء التي أحسنت القيام على خدمته في عالمنا تصبح –بعد وجودها المكاني– ممثلة شرعية له. وبذلك تصبح عبادة بعض الأفراد، وهم الأبطال، جزءًا أساسيًّا من عبادة الإنسانية.

صفوة القول، لما كانت هذه النخبة الممتازة وهم في هذه الحياة يكونون نوعًا من تشخص الموجود الأعلى، فهم جديرون بالاحترام حتى في الوقت الحاضر، بشرط أن نستبعد بالفكر النقائص التي كثيرًا ما تغير أفضل الطبائع في هذا العالم[1].

العنصر الجديد الذي يقدمه ها هنا المذهب الديني شديد الوضوح فالفرد الذي صرعته الفلسفة الوضعية، يرفعه المذهب الوضعي أو الدين الوضعي. الفرد يلعب الآن دورًا لا غنى عنه كشرط للوجود الموضوعي، وللفعل المؤثر، وللنمو لهذا الموجود الأعظم الذي اقتصر علم الاجتماع على النظر إليه كفكرة مجردة.

وعندئذ تنطوي هذه المصطلحات وهي: الشخصي، الخلقي، القلب الحب، والدين في دلالتها الدينية على معان لم يكن علم الاجتماع ينطوي عليها.

لقد اقتصر علم الاجتماع على ملاحظة أنه لولا امتياز الملكات الوجدانية على الملكات العقلية ما عقلت فكرة الكائن الاجتماعي. فعلى أي شيء يعتمد هذا الامتياز؟ وهل من الممكن تحقيقه؟ وإذا تحقق فهل يمكن أن يبقى بطريقة يقينية؟ لم يدر علم الاجتماع عن هذا كله شيئًا.

ونحن نعلم الآن أن القلب ينطوي على غريزة تسمى الغريزة الدينية بمقتضاها يستطيع الفرد أن يعيش مع الأموات، وأن يتمثل فضائلهم، فيصبح بذلك قادرًا على التغلب على أنانيته، والشعور فعلًا بالعاطفة

(١) نظام في السياسة الوضعية، الاستاتيك الاجتماعي، الفصل الأول.

الاجتماعية. ولم يكن علم الاجتماع إلا التصور المجرد للرابطة الاجتماعية التي يحققها الدين. وهو وحده الذي يحدث في الأفراد التحول الضروري ليصبحوا دعامات فعالة لمجتمع لا يوجد إلا في الأفراد وبالأفراد.

* * *

يلوح إذَنْ من الصواب موافقة أوجست كونت على أن نظريته الدينية تأتي بشيء جديد مختلف عن فلسفته الخالصة. وهنا تنشأ صعوبة أخرى. أكان كونت على حق في مذهبه الديني، دون مغالاة في مزاعمه عن أصالة مذهبه؟ أصحيح أن هذا المذهب يختلف عن فلسفته ولا يلتقي معها في الواقع بأي اتصال، أم على العكس يناقضه حتى لينتهي إلى الرجوع إلى نفس المذاهب اللاهوتية ومذاهب المشبهة، وهي المذاهب التي حكمت عليها الفلسفة الوضعية حكمًا لا يقبل نقضًا ولا إبرامًا؟

إذا وازنا بين المذاهب والمبادئ والاتجاهات العامة للتفكير في كتابات أوجست كونت الأولى والأخيرة، شعرنا بسهولة بهذا الأثر، وهو أن العلاقة بين الفلسفة والدين ليست عنده مجرد اختلاف بينهما، ولكنها تعارض شديد. فنحن نجد من جهة منهج العقل، ومن جهة أخرى منهج القلب، هذا يعني عناية فائقة بالبرهان. وتحقيق فكرة العلم، وذاك يعني بالإلهام والكشف والمعرفة الصوفية المباشرة. هناك نجد العبادة الاجتماعية للحياة والعمل والنفع، وهنا نجد القلب القائم على المبدأ الحاكم للأمور الإنسانية، ونجد الحب الذي لا يتميز عن الفكر والعمل فقط بل يسمو عليهما.

يقال إلى جانب ذلك إنه من العسير عدم اعتبار كل هذه الاختلافات

دليلًا على ثورة حقيقية، إذا لاحظنا أنها تحصل في نفس الوقت الذي تحصل فيه الحادثة العاطفية التي أدت، كما قال كونت نفسه، إلى انقلابه التام، نعني لقاءه كلوتيلد دي فو[1]. وقد تأثر كونت في حبه المريض لهذه المرأة التافهة تأثرًا مفاجئًا –ولكنه قوي– أصاب حياته كلها. هذا التأثر يفسر لنا تغيير نغمة الفيلسوف، كما يدل على خطورة التغيير. ويمكن أن نستخلص من النظر في سيرة مؤسس الفلسفة الوضعية، الهائم بحب كلوتيلد دي فو، حياتين ومنهجيين ومذهبيين، لا يمكن اتفاقهما عقلًا.

حقًّا لا يمل كونت نفسه من إثبات عكس ذلك. فهو يبين أن التنظيم العظيم الذي سيتم في عصره، يجب أن يشمل مجموع العواطف الإنسانية كما يشمل جميع الأفكار، وأن تنظيم الأفكار يجب أن يكون سابقًا معتمدًا فقط على العقل، أما تنظيم العواطف فإنه يتطلب توجيهًا جديدًا لا للفكر وحده بل للنفس بأسرها، بحيث تكون العاطفة التي يشعر المرء بها فعلًا هي وحدها القادرة على تحقيق ذلك التنظيم. ولقد أكد أوجست كونت بقدر طاقته وفي وضوح الوحدة القوية التي نسبها إلى كتابه «نظام في السياسة الوضعية» حين وضع على رأس مقدمته عبارة ألفريد دي فيني: «ما الحياة العظيمة؟ إنها تفكير الشباب الذي تحققه السن الناضجة».

ولكننا لا نستطيع أن نوافق الفيلسوف في حكمه؛ لأن عظماء المفكرين يمتازون بالتوفيق بين مراحل حياتهم الفكرية المختلفة وتنسيقها مهما تكن متفرقة متباينة.

لكي نعرف هل تناقض كونت مع نفسه، وهل أتم مبادئ فلسفته في

(١) أكتوبر سنة ١٨٤٤ وأغسطس ١٨٤٥.

مذهبه الديني أو حل هذه المبادئ يجدر أن ننظر إلى شخصه وإلى فلسفته في مجموعها.

من الملاحظ أنه منذ بدء تأمله الفلسفي، ولم يكد يتجاوز العشرين من عمره، كان مهتمًّا كرجال عصره بإعادة تنظيم المجتمع، فأدرك الخطأ البين الذي يقع فيه المرء حين يواجه حل هذه المشكلة منفصلة عن مشكلات أخرى سابقة يجب أن تحل قبل ذلك. وقد نشر سنة ١٨٢٢، وهو في الرابعة والعشرين رسالة بعنوان «خطة الأعمال العلمية اللازمة لتنظيم المجتمع»، نجد فيها بذور علمه الاجتماعي. فهو يرى بوضوح أنه على العكس مما كان يقال في القرن الثامن عشر من أن القوانين هي التي تصنع الأخلاق، يجب أن نقول: تعتمد النظم على الأخلاق، وتعتمد الأخلاق على الاعتقادات.

وهكذا نجد أن الآراء العلمية والنظرية التي سيتناولها ليست عنده غاية بل وسيلة –ولو أنها منحرفة في الظاهر إلا أنها ضرورية في الواقع– لإعداد التنظيم الاجتماعي الجديد الذي يعتبر وحده الغاية الصحيحة.

لم يكن من الواجب أن تشغل هذه الآراء تفكيره إلا عددًا قليلًا من السنين، ولكن حدث له شيء شبيه لما حدث لكانط حين عزم على كتابة مقدمة نقدية للميتافيزيقا في بضعة شهور، فاستغرق أحد عشر عامًا في تأليف الأثر الذي لم يكن شيئًا آخر إلا «نقد العقل الخالص». كذلك أنفق كونت في تصور الجزء التمهيدي الذي فكر فيه، وتحريره، ونشره عددًا من السنين يمتد من ١٨٢٦ إلى ١٨٤٢.

لم يكن ذهن الفيلسوف في أثناء هذه المباحث الطويلة ساكنًا لا

يتحرك إذ عزم على تحقيق وحدة الفكر، في نفسه وفي الإنسانية. فرأى -مع الغرابة- أن هذه الوحدة لا يمكن بلوغها بتنظيم موضوعي للمعارف يتم بوساطة مبدأ مادي. فهناك تداخل واضح في سلسلة العلوم، بين العلوم الطبعكيموية التي تبدأ من الأجزاء إلى المجموع، وبين علم الحياة الذي يسير من المجموع إلى الأجزاء. وهناك انقطاع جديد بين علم الحياة الذي يسوده مرة أخرى التناسق في المكان، وبين علم الاجتماع الذي يعتبر قانونه الأساسي الاستمرار في الزمان، وفي النهاية يضيف كل علم إلى مبادئ العلوم السابقة شيئًا جديدًا حقًّا، وهذا هو السبب في أن تنظيم العلوم ليس ممكنًا إلا على أنه تركيب يتم من وجهة نظر تخصه بوساطة العقل، وعلى أنه تركيب شخصي بحت. والفلسفة هي علم هذا التنظيم. إنها نشاط خاص للفكر يربط الأولية في ذاتها بعضها ببعض، بوحدة الغاية وعلاقة الغاية بالوسيلة. كذلك حال الفلسفة بالنسبة إلى العلوم إنها شيء غير متجانس معها ولا يرد إليها.

ولما كان كونت شاعرًا بالطفرة التي اجتازها لينتقل من العلم إلى الفلسفة، ومدركًا بوضوح أن الوحدة الفكرية لا يمكن أن تكون تركيبًا وأن هذا التركيب ليس موضوعًا بل نشاطًا للفكر، فكيف لعمري تمسك كونت بعد ذلك بأن يستمد العمل من النظر، موضوعيًّا وتحليلًا ومباشرة؟ لقد كانت فكرته الرئيسة عدم الإقدام على المهمة العملية الحقة، نعني الإصلاح السياسي، إلا بعد معرفة جميع الشروط التي تحوطه. وقد اكتشف من قبل أن العقل البشري يجب أن يتحول من عالم إلى فيلسوف حتى يتسنى له أن يتمكن من العمل في التجديد السياسي للمجتمع. هل

يتطلب الأمر وجود شرط آخر؟ لا شيء أوليًّا يتطلب أو يستبعد دخول حد وسط جديد.

الواقع أن كتاب، دروس في الفلسفة الوضعية، يحمل على الشعور بوجود دراسة خاصة تتصل بالشروط الأخلاقية للتجديد الاجتماعي. وهي دراسة لا يمكن تحديد نتائجها أوليًّا. ولقد رأى كونت بوضوح شديد، إن امتياز كفة الملكات الوجدانية على الفكرية مما لا غنى عنه ليتحقق الكائن الاجتماعي الذي يفرضه علم الاجتماع[١]. فكيف يضمن هذا الامتياز؟ هل تحمل الفلسفة الوضعية في طياتها حل هذه المشكلة بالرجوع إلى الدين، نعني إلى صورة ذهنية يقدمها لنا قانون الأحوال الثلاث على أنها قد تجاوزت في الوقت الحاضر؟

يجب ملاحظة أن كونت ينظر إلى اللاهوت والميتافيزيقا في قانون الأحوال الثلاث من وجهة نظر المعرفة فقط. وعندئذ يظهر أنهما قاصران عن تعريفنا بقوانين الطبيعة. فإذا كان هناك -لا في اللاهوت دون شك، بل في الدين بمعنى الكلمة -بعض العناصر الفائقة على الفكر، والتي لا ترجع إلى المعرفة بل إلى العمل، فإن هذا العنصر يبقى نقيًّا خالصًا حتى لو سلمنا بقانون الأحوال الثلاث.

أكثر من ذلك، لقد تأسس علم الاجتماع على فكرة تضامن الأجيال الإنسانية على مر العصور، فأقام الصلة بين التقدم والنظام، وبين ضرورة عدم الاحتفاظ من الماضي إلا ما ثبت تعارضه مع الروح الوضعية، وأن نحتفظ على العكس من هذا الماضي -من الجانب الديني- بكل ما يسمو

(١) الدرس الخمسون.

إلى حالة راقية.

فلا شيء إِذَنْ يمنع بعد أن أدخل كونت الفلسفة بين العلم والسياسة أن يدخل الآن الدين بين الفلسفة والسياسة.

كيف حصل هذا الإدراج؟

حصل ذلك على أثر هوى كونت الرومانسي لكلوتيلد دي فو. وهذه واقعة لا سبيل إلى الشك فيها، ولكنها لا تنطوي بالضرورة على الدلالة التي ينسبها إليها الكثيرون.

إن ضآلة المحبوب، بالإضافة إلى مزاج كونت الملتهب بالعاطفة، يجعلان من هذه الحادثة سببًا عارضًا. ولعل ضغط العمل الفكري الذي استغرق فيه الفيلسوف من سنة ١٨٢٦ إلى ١٨٤٢ قد أرهقه، فأرهب حسه سنة ١٨٤٥ بتأثير ظرف عادي. والمسألة التي يهمنا معرفتها هي الدور الفلسفي الذي سوف يستخلصه كونت من هذه الحادثة التي تعتبر في ذاتها قليلة القيمة الفلسفية فإذا كان أصل الأفكار التاريخي يشبع فضول الباحثين، فإن نتيجته على العموم يسيرة جدًّا إذا وجب أن نحدد قيمته. وهل تكون نظرية هندسية أقل صحة إذا برهن عليها مجنون؟

وعلينا أن نلاحظ أن كونت لم يكن بالضبط مفكرًا أو رسولًا علميًّا؛ إنه وضعي. وهو بهذه الصفة لا يقبل إلا ما كان واقعًا ونافعًا على حد سواء، ولا ينكر شيئًا يتصف بهاتين الخاصتين. ولهذا حكم على الظاهرة الدينية أنها بهذا المعنى وضعية. والإنسان يحمل بين جوانحه غريزة دينية، كما توجد عنده ملكة الإدراك والتفكير. ويكفي الحب في إظهار هذه الغريزة،

لأنه يميل من تلقاء نفسه إلى التقديس والعبادة.

أيمكن أن تتصل هذه العاطفة الدينية اتصالًا عقليًّا بالتركيب الفكري للمعارف، مما تتطلبه الفكرة العامة للمذهب الوضعي؟

من المهم ملاحظة أن التركيب الفكري لا يكاد يتم حتى يتكشف عن نقص حين ننشد تحقيق المجتمع العادي، لا الإمكان النظري لعلم الاجتماع كعلم فقط. ويجب لكي يوجد المجتمع أن يتغلب الإيثار في الأفراد على الأثرة. ولكن العقل وحده لن يستطيع بلوغ هذه النتيجة. والعاطفة بحسب وجودها في أصل الفطرة لا تحفل بالترتيب، بل تذهب إلى حد الفوضى. وإذا وجب أن نعيد التفكير في الأفكار حتى ننظمها، فيجب من باب أولى كذلك أن نحس بالعواطف حتى ننظمها.

فالفراغ الذي خلفته الفلسفة وراءها، أصبح يشغله الدين بشرط أن نأخذ الدين من وجهة نظر المذهب الوضعي.

يسير المذهب الوضعي من المحسوس، فيبدأ الإنسان عندئذ من عاطفة معينة. ويعمم المذهب الوضعي بطريق الامتداد والملاءمة، مرتفعًا بالتدريج من الحقائق البسيطة نسبيًّا إلى الحقائق الأعقد، ولكنها محسوسة دائمًا. بذلك يبسط الإنسان على الأسرة والوطن والإنسانية ظلال الحب، متساميًا به دون أن يقلل من واقعيته، ذلك أن الحب الذي سيشتعل ذات يوم بين الرجل والمرأة بالصلة الطبيعية والخلقية على سواء. فالمذهب الوضعي يلائم بين الوسائل وينظمها من وجهة نظر الغاية. من أجل ذلك كانت فكرة دين الإنسانية هي التي تنظم العواطف، وتسمح للمجتمع أن يأخذ من الأديان القديمة كثيرًا من العناصر الواقعة والنافعة التي اضطرت

إلى الاختفاء مؤقتًا باختفاء اللاهوتيات الباطلة، عندما فقد الناس قاعدة التمييز بين الصحيح والفاسد في الأديان التقليدية.

وهكذا يتكون شيئًا فشيئًا تنظيم ديني شبيه بالتنظيم الفلسفي. حقًّا لا يني كونت عن ربط هذا التنظيم بعبادته لكلوتيلد دي فو، فهو يمجدها بقوله: «إليكِ وحدكِ، يا كلوتيلد، أنسب الفضل خلال عام لا نظير له في ظهور أرق العواطف الإنسانية، التي مع أنها ظهرت متأخرة إلا إنها حاسمة. إن الصحبة المقدسة، الأبوية والأخوية معًا، الموافقة لآدابنا المشتركة، هي التي تسمح لي أن أقدر من سائر مفاتنك الشخصية هذا المزيج العجيب من الرقة والنبل، وأكبر الظن أن أي قلب آخر لن يحسهما إلى هذا الحد.. إن التأمل المألوف لمثل هذا الكمال يجب أن يضاعف -حتى على الرغم مني- من شوقي المنظم لهذا الكمال الكلي الذي وضعنا فيه أنا وأنت الغاية العامة من الحياة الإنسانية... لقد رأينا في شرف نحن الاثنين هذا الائتلاف الجميل بين وظيفتين متضامنتين ولكنهما مستقلتان.. تتجه إحداهما بالطريق العلمي نحو إنشاء اعتقادات ذكورة فعالة؛ وتتجه الأخرى بطريق الجمال إلى تنمية عواطف أنثوية عميقة. وإذا كان لا غنى عن مثل هاتين الوظيفتين فلن تحتل أيهما مكان الصدارة»[١] فكيف يأتي الآن ناقد قاصر يلومه على طول هذه التحية الفريدة التي ختمها بقوله: «إن جميع المفكرين الذين يقدرون الاستجابة الذهنية لعواطف المودة سيحترمون الزمن الذي أُنفق في نسج هذه الانفعالات الشريفة وبعثها».

---

(١) نظام في السياسة الوضعية، الإهداء.

كان ذلك هو حب أوجست كونت لكلوتيلد، الذي أدرجه في نظامه التركيبي.

أما إحياء الفتيشية فسببه اهتمام كونت بالتحقيق اهتمامًا متزايدًا فالخيال أيضًا حقيقة واقعة، وهو واقع قوي لن يستبعده المذهب الوضعي بل يستخدمه، ذلك المذهب الذي يحتفظ بالقديم بعد أن يتلاءم معه. ويكفي لكي لا يهدم الخيال عمل العقل ألا تؤخذ أوهامه على سبيل الحقائق. وكذلك كان مذهب أفلاطون يسمح بالخرافة معينًا للفلسفة في الحياة العملية.

لا نستطيع مع ذلك أن ننكر أن كونت قد ركب مركبًا صعبًا. فالمذهب الوضعي يقوم على مبدأ مزدوج: الواقع والنافع. وكمال ذلك المذهب في الوقوف من هذين الحدين موقف الوسط العدل. ولكن يلوح أن تطور كونت كان يقوم في أول الأمر على إخضاع النافع للواقع ليصل منه شيئًا فشيئًا إلى إخضاع الواقع للنافع. ولم يكن ذلك التطور اتفاقًا محضًا؛ لأن غرضه الذي نصبه لنفسه أولًا كان دراسة الواقع لينتفع به. وثمة ولا شك صعوبات شديدة لتعريف النافع والواقع وما بينهما من صلة تعريفًا جيدًا، غير أن كونت لم يواجه هذه الصعوبات مواجهة كافية.



الفصل الثالث

قيمة المذهب

ما قيمة هذا المذهب؟ وأي درس نستطيع أن نستخلصه منه؟

يمكن تعريف مذهب كونت الوضعي بأنه التركيب بين العلم والدين تركيبًا يتم بوساطة فكرة الإنسانية.

فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الإنسان مفضيًا إلى الدين الذي يستطيع وحده أن يضمن تحقيق الغايات التي يقدم العلم وسائلها، ومن جهة أخرى حين وجد الدين في الإنسانية ذاتها الموضوع الملائم لعبادته أخذ يؤدي عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذي يدور العلم فيه.

أيرضى العقل بهذا التركيب؟

لقد لُوحظ كثيرًا أن العلم يضيق ذرعًا في هذا المذهب؛ لأنه ليس ممنوعًا فقط من الاختصاص بالمباحث التي ليست منفعتها الاجتماعية واضحة، أو أن يذهب بعنايته الدقيقة إلى ما وراء الحدود التي تكفي الحياة العملية، بل فرضت عليه فروض تحكمية وأوهام من نسج الخيال عندما فشل بالاعتماد على نفسه في الاتجاه نحو المذهب الوضعي. ويصل

كونت من ذلك إلى تعريف المنطق بأنه الاتفاق الطبيعي بين العواطف والصور والرموز، حتى تلهمنا بالتصورات الملائمة لحاجاتنا الخلقية والعقلية والجسمية. وأصبح العلم الحر المستقل ينظر إليه أكثر فأكثر نظرة شك وعداء. فالعلم يتجه إلى التخصيص وإلى التفريق، فهو لذلك فوضوي أساسًا. ويجب قمع الفضول الباطل للعلم، ذلك الفضول الذي هو شهوة العقل حقًّا، كما يجب قمع صلفه الذي لا يُحتمل، يجب أن يخضع العلم للعاطفة. وهذا كله إسراف غريب؛ ولكنه مفهوم إذا عرفنا أن وظيفة العلم قد اتجهت في كل عصر إلى معرفة الأشياء كما هي عليه، لا كما نريد منها أن تكون. لذلك كانت وظيفته تجريد الأشياء بقدر الطاقة من هذه الصفة الإنسانية التي يريد كونت قبل كل شيء أن يفرضها عليه.

وليس الدين في مذهب كونت أقل من العلم ضيقًا؛ إذ من العبث أن تعود الحال كما كانت في المدرسية إلى ولايته على الفلسفة. لأن الدين تسيره آمال خفيفة لا يستطيع قمعها أو إشباعها.

لقد أراد الدين أن يستبقي هذه العواطف العزيزة على قلب الإنسان في أعظم صورها، نعني: محبة الله، وهي أساس الحب عند الناس، والإيمان بالخلود وهو ضمان الصلة بالأموات. ويصر كونت أكثر فأكثر على بيان واقعية وقيمة العناصر الفائقة عن العقل أو الشخصية في طبيعتها. أليست العاطفة حقيقة واقعة، والخيال جزءًا من نفس الإنسانية كالحواس أو العقل؟ وأي شيء أكثر حقًّا من الغريزة، والغريزة الدينية بوجه خاص، هذا الأساس الذي لا يرد من كياننا؟

ولكن العقل الذي هو كذلك من واقع فطرتنا يقف في سبيل فيوضات

القلب. وإذا كانت الإنسانية بمعنى الكلمة، الإنسانية كما تظهر في المكان والزمان، هي نفسها مقياس الوجود ومقياس المعرفة، فإن أزلية الموجود الأعظم ليست إلا لفظة، لأن كل حقيقة الإله تقوم في فكر طوائف معينة من الظواهر البشرية، وهو فكر موجود فعلًا عند بعض الأفراد؛ وبذلك يرتد الخلود إلى الذكرى.

ليس من العبث في شيء النزاع حول قيمة الأمور الشخصية عند أوجست كونت، فهو يرغب تارة في أن يجعلها واقعًا حقيقيًّا، كما لا يرغب تارة أخرى في ذلك.

ويرجع الضيق الذي أحس به إلى المبدأ الذي اصطنعه. فالإنسانية فكرة غامضة عاجزة عن تقديم مبدأ أول. فهناك الإنسان الظاهر، المشاهد من خارج، وهو مجموعة من الوقائع الموجودة الشبيهة بسائر الوقائع الأخرى. وهناك الإنسان الباطن الذي يفكر ويرغب ويحسب ويبحث. وعلى الرغم من إنكار أوجست كونت لعلم النفس، فقد شعر شعورًا قويًّا بالواقعية الخاصة بهذا الإنسان الباطن، وقدم لطموحه عالم الوقائع الذي عمل على تدعيم كيانه من كل وجه حتى يضمن عدم هرب الإنسان منه. ثم أمر الإنسان أن يحكم هذا العالم، وأن يلتمس فيه السعادة. غير أن الفاصل الذي نصبه بين الظواهر والأفكار، بين الوقائع الثابتة والممكنات المثالية، فاصل وهمي. فالنفس الإنسانية هي بالضبط السعي لتجاوز الواقع، وعمل الأفضل، ومحاولة فعل شيء آخر، ليتسامى المرء على نفسه. ومن أقوال بسكال: إن الإنسان يتخطى إلى ما لا نهاية له الإنسان.

ولئن اتخذنا من الإنسان مقياس الأشياء، فلن نغلق باب عصر

المباحث الميتافيزيقية والدينية إلى الأبد، ولكننا نفتحه من جديد. إذ ما الإنسان؟ أنحن على يقين من أنه بالذات ليس إلا ظاهرة، أو مجموعة من الوقائع ، أو مجرد شيء؟

لقد كان جوته يقول: إن الفلاسفة لم يفعلوا شيئًا حين قطعوا أوصال الإله الخارجي المادي الذي تربع على عرش السحب. ولو أن الإنسان انعطف على نفسه لوجد فيها الإله الحق، الداخل في الوجود لا الخارج عنه، الإله الذي هو قوة خالقه لا ظاهرة معطاة.

وفي ذلك يقول جوته على لسان فاوست:

واهًا... واهًا يا فاوست

لقد حطمت بقبضتك المهلكة الكون الجميل

إنه يتهدم، إنه يتناثر

....

يا ابن الأرض القادر

أقمه أعظم مما كان

ذلك الكون الإلهي

أقمه في أعماق قلبك.

حقًّا كان كونت يعتبر الغريزة الإنسانية ثابتة أبد الدهر، وكذلك غريزة الحيوان. ولكن العلم قد بيَّن أن الغريزة الحيوانية ليست ظاهرة ثابتة. غير أن الإنسان لن يكون إنسانًا حقًّا إلا إذا اعتمد على غريزته الراهنة لكي

يسمو بنفسه إلى أعلى، دون أن يقف عند حد لا يسمح له يتجاوزه.

تلك هي نقطة النزاع في مذهب كونت. فلو كانت الطبيعة البشرية شيئًا ثابتًا من الأزل إلى الأبد، لأصبح مذهبه الوضعي المغلق المطلق مشروعًا. ولكنه ليس إلا ثباتًا مصطنعًا في مرحلة انتقالية من حياة الإنسانية، ما دام الإنسان كائنًا يبحث في نفسه، ويعدل منها، ويجددها على الدوام.

أيكون خلق الإنسان بيد الإنسان تعسفًا؟ لو أثبتنا ذلك الإنسان لاحتقر نفسه؛ لأنه حين زعم أنه يعمل الأحسن لم يعرف عندئذ إلا أن يتحرك بالصدفة مثل ذرة إبيقور. ولكنه يعتقد أنه على الرغم من عدم وجود نموذج كامل يحتذيه في الواقع، فإن خلقه يقوم على قاعدة لها ضرورتها ووجودها وقيمتها العليا؛ وهذه القاعدة التي تستقر في باطن نفسه وتسمو عليها في أن واحد هي التي يسميها الله.

وهكذا توجد في الإنسانية ذاتها بذور دين يسمو موضوعه على الإنسانية. ولكي يرضى الإنسان نفسه، فينبغي أن ننزع عنه الحكمة القديمة التي كانت تقول: «اعرف نفسك»، لأنه لن تستطيع النفاذ إلى أغوار نفسه دون أن يلتقي فيها بالحاجة إلى العمل والإحساس بالقوة على زيادة واقع الإنسانية وكمالها وقيمتها. ولا ريب في أن قانون الإنسانية الغابرة وظروفها تتدخل إلى حد ما بالضرورة في المثل الأعلى الذي يليق بالإنسان، وهذا المثل لكي يكون عمليًّا يجب أن يبقى قريبًا من الواقع الموجود. ولكن الواقع لا يكفي في تنظيم الفكرة التي تحتاج بالضبط إلى تخطي الواقع. إن الإيمان بالواقع الأعلى لموضوع مثالي، لا يرتد أبدًا إلى الواقع، ولو أنه قابل للانطباع فيه، قد أنتج الأبطال الذين يمجدهم بحق

أوجست كونت؛ إنهم القديسون في تقويمه ولو أنهم لم يصدقوا بدينه.

بذلك يبدو المذهب الوضعي كله وكأنه في حالة توازن غير مستقر. فهو لا يعرف إلا الواقع والنافع. ولكن الواقع والنافع يستلزمان بالضرورة غيرهما إن لم يكن أعلى منهما.

فالعالم الذي ننصحه بالواقع لا يلبث أن يدرك أن سائر تأثرات جميع الأفراد واقعية على سواء، وأن عمله هو بالضبط أن يميز من هذا الواقع شيئًا أكثر ثباتًا وعمقًا، وأقل صلة بشروط الإدراك الفردي والإنساني. إنه يسمي ذلك الشيء حقًّا، ذلك الشيء لا يستطيع بلوغه ولا تعريفه بدقة، والذي ترشد فكرته المبهمة مباحثه فترتسم الفكرة أمامه شيئًا فشيئًا بتأثير هذه المباحث ذاتها، حتى إذا امتلك ناصية هذه الفكرة أدرك أنه لا يستطيع إخضاعها لأي نفع مهما يكن ساميًا، بل الحق ذاته في نظره منفعة عليا. والعلم يبحث لأنه يحب الحق، وهو لا ينزل عن شرفه وكرامته ولذته لأي مذهب فلسفي أو سياسي. ولا يهمنا أن نعرف هل مصلحة العلم العملي ذاتها في أن يدع العلماء النظريين يعتقدون أنهم لا يعملون إلا للنظر. فالعلم في ذاته نشاط مشروع، وشريف على الإطلاق. وعلى الفلسفة وهي حارسة المثل الأعلى أن تتخطى العلم، وأن ترفعه إلى ميدان شعورها، لا أن تخضعه لأي غاية مهما يكن أمرها.

كذلك الإنسان صاحب القلب والإرادة الذي نعهد إليه طلب النافع في حدود الواقع، لا يستطيع أن يقف عند حد هذا الشيء. وبعد، ما النافع؟ وما الواقع؟ إن الإنسان ليتطلع إلى تحديد أولهما، وإلى خلق الثاني بطريقة ما. النافع هو الوسائل التي استخدمها في تحقيق ما أدركته، ويقدمه إلى العقل

على أنه جدير بجهود الإنسان، أما الواقع فهو ذلك الذي أوجده بنفسي معتمدًا على قوى من نفس فكر العمل الذي اعتزم القيام به. بعبارة أخرى يضع الإنسان فوق النافع الخير والجمال باعتبار أنهما منبعان ومقياسان لهذا النافع نفسه. فالخير والجمال، وكذلك الحق ترغب أن تعتبر كأنها نوافع، أو قل إنها هي النافع بالذات.

وبذلك يفضي مبدأ كونت -نعني الفكرة الوضعية من اتحاد الواقع بالنافع- بذاته إلى هذه الأمور المتعالية عن الواقع الموجود الذي أراد كونت استبعاده، وذلك منذ أن يدفع الإنسان هذا المبدأ للعمل. فالواقع والنافع باعثان يدفعان المرء إلى طلب الحق والجمال والخير.

كان من العبث لاقتلاع رغبة الإنسان في تجاوز نفسه محاولة البرهنة على أن هذه الرغبة وهمية، بحيث يجب أن تضمر وتختفي شيئًا فشيئًا كأنها عضو لم تعد له وظيفة، لأن الإنسان الواقعي لا يتعرف شرط وجوده مما يوصف له. وكونت يحرم علينا أن نرى شيئًا أو نبحث شيئًا يجاوز العالم الذي نعيش فيه. وعنده أن هذا العالم يجب أن يكون كلًّا لا يتجزأ بالنسبة إلينا. ولقد رأى «ليتري» **littré** من قبل أن هذا الكل ليس إلا جزيرة تحاط من جميع الجهات ببحر محيط، نحن ممنوعون -كما يقول- من ارتياده، ولكن النظر إليه يبعث فينا السلامة كما يبعث العظمة.

أمن الممكن أن نغلق باب اللا نهاية ونعتمد على التلاشي ليخلع عنا فكرتها؟ إذ شئنا أن نضع كلًّا من العلم والدين المتنازعين فيما بينهما داخل العالم المتناهي للظواهر الإنسانية، فهل يستردان حريتهما المتبادلة واستقلالهما المتبادل إذا سلمنا بوجود عالم آخر فوق عالم المعطيات

الذي يطالب به العالم -متفتح لرغباتنا واعتقاداتنا وأحلامنا؟ أيمضي هذا المذهب ليلتقي بمقررات العلم الحديث، أو الأولى به أن يدعوه العلم إليه؟ هذه الطريقة لمعالجة المشكلة هي طريقة فيلسوف إنجليزي مشهور من أبرز من شهدته أفكار عصرنا وهو هربرت سبنسر.



الباب الثاني

هربرت سبنسر وما لا يمكن معرفته

الفصل الأول: مذهب هربرت سبنسر في العلم والدين وما بينهما من علاقات –ما لا يمكن معرفته، العلم والدين– مذهب التطور، التطور الديني.

الفصل الثاني: تأويل المذهب –البواعث التي استرشد بها سبنسر– الصلة بين نظرية التطور الديني وما لا يمكن معرفته– ما لا يمكن معرفته السلبي الإيجابي– هربرت سبنسر وبسكال.

الفصل الثالث: قيمة المذهب– الما لا يمكن معرفته عند سبنسر وهل هو أحد مخلفات الأديان؟ –قيمة العاطفة عند هربرت سبنسر– للمذهب إلى جانب ذلك أساس عقلي– نقطة الضعف في المذهب –اعتبار ما لا يمكن معرفته من وجهة نظر موضوعية بحتة– هل يغالي سبنسر في نظريته؟

* * *

ليست الأنظار الخاصة بالدين أكثر أجزاء فلسفة هربرت سبنسر أصالة، وهي لا تشغل من مصنفاته إلا مقدارًا يسيرًا. وإذا كانت معرفة آراء كبار المفكرين عن هذا الموضوع مفيدة دائمًا، فلدينا أسباب خاصة تدعو إلى النظر فيما كتبه سبنسر.

ينتمي سبنسر إلى أسرة من الوعاظ والمعلمين، وكان للدين عندهم المقام الأول. وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجو نوت هي أسرة بريتل. وكان جده الأول جون برتيل صديقًا شخصيًّا لجون ويسلي[١] مؤسس المذهب المنهجي (الميتوديزم) الذي اضطلع بنفسه بنشره. وكانت أمه هاريت هولمز شديدة التقوى، وكانت تتبع بدقة برغم انتسابها للمنهجيين طقوس الكنيسة الإنجليكانية. وكان جورج سبنسر، والد هربرت، يهتم اهتمامًا شديدًا بالمذاهب الدينية، فاتصل أولًا بالمذهب المنهجي ثم انفصل عنه، لأنه لم يجد فيه الديانة القلبية التي كان يشعر بالحاجة إليها، فاتجه نحو الكويكرز[٢] **Quakers** وقد فهم الدين على أنه نفور صادق من الشعائر والاحتفالات الكنسية.

لم يكن هربرت سبنسر بعيدًا عن الاستجابة لهذه التأثيرات، فهو يبين في كتابيه «حقائق وتعليقات» و «حياتي» أن أمور الدين تشغل قلبه يومًا بعد يوم. وقد أنهى كتاب «حياتي» بتأملات عن الدين. وهكذا نجد أن العالم الذي استطاع بدراساته الواسعة أن يؤلف هذا التركيب القوي للعلوم مما لا يزال مقترنًا باسمه، كان من جهة سيرته وتأملاته أهلًا لمعالجة الصلات بين العلم والدين.

ليست مذاهب سبنسر في الدين ممتعة فقط لأنها تعبر عن جانب

---

(١) لاهوتي وواعظ بروتستانتي إنجليزي، أسس المذهب الديني المعروف باسم «الميتوديزم» (١٧٠٣ -١٧٩١) (المترجم).

(٢) فرقة دينية تأسست في القرن السابع عشر وانتشرت في إنجلترا والولايات المتحدة. ويعدون من البيوريتان -أو المتطهرين المتزمتين- ولكنهم تطرفوا في مبادئ الطهارة ويمتازون بغرابة أطوارهم (المترجم).

بارز من عقل ذلك الفيلسوف، بل لأنها تتلخص فيما سماه هكسلي باللا أدرية، وهي إحدى الصور الهامة للفكر الفلسفي المعاصر. ما اللا أدرية؟ يرى بعض المفكرين أنها ضرب من التصوف يخاف من إنزال الله عن مرتبته إذا أصبح في متناول يدنا. ويرى البعض الآخر أنها ليست إلا لفظة متعالمة يختفي الإلحاد وراءها. واللا أدرية حل معين لمشكلة العلاقات بين الدين والعلم يجب علينا فحصه. ولعل أفضل ما نعمله لدراسة اللا أدرية بطريقة ملموسة أن نتأمل ما كتبه عنها هربرت سبنسر.



الفصل الأول

مذهب هربرت سبنسر[1]

في العلم والدين وما بينهما من علاقات

النصوص الخاصة بالدين وما بينه وبين العلم من علاقات نجدها بصفة أساسية في الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى» بعنوان: الما لا يمكن معرفته؛ وفي أجزاء من كتاب «مبادئ علم الاجتماع» يعالج فيها إما المقررات أو الأسس النفسية لعلم الاجتماع، وإما تطور النظم الكنسية.

* * *

آخر كلمة نقلتها فلسفة هربرت سبنسر هي أننا إذا نظرنا إلى أساس جميع الأشياء وأصلها وجدنا قطعًا شيئًا «لا يمكن معرفته **-unknowable Inconnaissable** وهو مبدأ يستحيل علينا استبعاده كما يمتنع علينا بلوغه. وهذا المذهب يربط بين الدين والعلم.

وقد يبدو غالبًا أن الدين والعلم يضاد أحدهما الآخر حتى ليعتقد كثير من المفكرين أن مبادئها لا تقبل التوفيق أساسًا. ومع ذلك فلابد من ملاحظة أن كلًّا منهما يعطي على حد سواء في التجربة باعتباره من الوقائع الطبيعية.

(١) ١٨٢٠ –١٩٠٣، طبعة مذهب الطور لداروين على المجتمع، وترجمت بعض كتبه إلى العربية (المترجم).

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شيء مصطنع نسجه العقل من أوهام خياله اتفاقًا. فالأشياء نفسها هي التي أوحت للإنسان بالدين، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه ونفسه، ردًّا على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجي.

ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شيء خارق للطبيعة، كما يتخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعرفة العامة، وقد لا يشعرون أنهم يتخيلون. فالعلم هو التجربة المشتركة واليومية التي تصبح مع تطورها الطبيعي أكثر دقة وأوثق صلة وأفضل إرشادًا وأعظم قدرة من التجربة المشتركة على تجاوز حدود الإدراك الفعلي فيما يثبته ويقرره.

للعلم والدين إِذَنْ أصل واحد إذ يحصل كل منهما طبيعيًّا في العقل البشري من اتصاله بالعالم. والعلم والدين على حد سواء وقائع ومظاهر تلقائية للطبيعة، فلا معنى للبحث هل وجود أحدهما ينفق مع الآخر أو لا يتفق، إذ من الممكن تعايشهما ما دام يتعايشان، ويبقى بعد ذلك أن نبحث في مشكلة وحيدة هي علة هذه المعايشة ودلالتها.

إذا قصرنا البحث على التحديدات الخاصة بالدين أو بالعلم، فلا ريب نجد بينهما متناقضات واضحة. تجعلنا نحكم على محاولات التوفيق التي يضاعفها البارعون من الشُّرَّاح بأنها متصنعة بالية. ولكن لا ينبغي أن يصرفنا العرض عن الجوهر. إذ لا يجب لتقدير العلم والدين تقديرًا سليمًا أن ننظر إلى مظاهرهما الخاصة الحادثة بل إلى قضاياهما الأعم والأكثر تجريدًا، فلقد يلوح أنهما من هذا الوجه أدنى إلى التوفيق.

إن ما تقدمه الأديان من معتقدات خاصة تشتبك غالبًا في نزاع مع العلم لا نعبر في الواقع عن وحي فائق على الطبيعة بل عن مجهود العقل البشري بطريقة تتفق مع مقولاته وعاداته لتمثل المطلق اللا متناهي مما تفرضه العاطفة عليه. ولكن مهما تبلغ هذه الصيغ من العلم والبراعة والدقة، فإنها تبدو قاصرة عن الثبات أمام التحليل. فهي تظهر مقنعة ما دام الإنسان يراها بمنظار شعري عاطفي دون أن يحدد بدقة معنى الألفاظ والعلاقة بين الأفكار، حتى إذا شرع في تصورها وتوضيحها على وجه الدقة وجد الأمر مختلفًا.

خذ مثلًا مسألة أصل العالم، وهي إحدى المسائل التي تبذل بوجه عام الأديان الجهد في حلها. فإذا حددنا بدقة الحلول التي تنطوي هذه المشكلة عليها، وجدنا أنها تتلخص في ثلاثة فروض. فقد يمكن أن نفترض أن العالم إما أن يكون موجودًا منذ الأزل، وإما أن يكون قد خلق نفسه، وإما أن تكون قوة خارجية قد أبدعته. وليس أي واحد من هذه الفروض الثلاثة معقولًا حقًّا حين يوضع في ميزان النقد الفلسفي، لأن كلًّا من هذه الثلاثة ينطوي في ذاته على تنافر منطقي، وكلًّا منها متناقض باطنيًّا، ومن المستحيل «تحقيقها في الفكر»، كما يقول الإنجليز في تعبيرهم القوي، ويرى هربرت سبنسر أن هذه النتائج قد استقرت نهائيًّا بعد فقد هاملتون ومانسل. ويؤدي النظر في تحديدات أخرى –يرى اللاهوت فرضها على الموجود الأول، مثل الوحدة، والحرية، والشخصية –إلى نتائج مماثلة.

لهذا السبب إذا حاولنا تمثل موضوع الدين وهو المطلق على أنه موجود، رأينا أنه لا يقبل أن يفهم، ولا أن يفكر فيه **Unthinkable**.

وماذا نحن قائلون الآن عن العلم؟ أليس على عكس الدين واضحًا وجليًّا من جميع أطرافه وفي مبادئه وبراهينه ونتائجه؟ ليس في العلم شيء من ذلك فيما يرى سبنسر. فالعلم الذي تكون مهمته في آخر الأمر رد الكيف إلى الكم لا يمكن أن يستغني عن هذه المفاهيم مثل المكان والزمان والمادة والحركة والقوة باعتبار إنها دعائم ضرورية للكم. غير أننا حين نحاول تحقيق جميع هذه المفاهيم في الفكر، نجد أنها تنتهي كذلك إلى متناقضات.

حاول مثلًا أن تفكر بالفعل، نعني أن تبصر بتحديد كامل دقيق ما يستلزمه الوجود، كالمكان أو الزمان. فإذا كان المكان والزمان موجودين بالفعل فليس هناك إلا ثلاثة فروض ممكنة عن طبيعتها، فهما إما أن يكونا موضوعين، وإما صفتين لهما، وإما ذاتيين. ولكن أحدًا من هذه الفروض لا يمضي مع زيادة الشرح بغير تناقض. وهنا يستعير سبنسر نتائج نقد كانط والمدرسة الإسكتلندية.

وما يصح عن المكان والزمان يصح كذلك عن معطيات العلم الأخرى الأولية. ولنحاول أن نمثل المادة وكأنها وجدت ابتداء في حالة من الانتشار التام، مرتقين سلم التطور العام، عندئذ نرى أنفسنا عاجزين عن تصور كيفية بلوغها هذه الحالة. فإذا وجهنا أبصارنا نحو المستقبل فلن نعرف كيف نعين حدود تتابع الظواهر التي تجري أمامنا. ومن جهة أخرى إذا نظر الإنسان في نفسه وجد أن طرفي الشعور يخرجان عن حوزته، فهو لا يستطيع أن يضع يده على أثر حالة من أحوال الشعور إلا بعد أن تكون هذه الحالة قد جرت من قبل. وكذلك يفوته إدراك تلاشي الشعور في اللا

شعور. فجوهر الأشياء وتكونها ونهايتها خافية علينا، وينتهي سائر علمنا إلى الغيب.

هناك إذَنْ تشابه وصلة بين العلم والدين، فكلاهما إذا تعمقنا مبادئه ينطوي على «ما لا يمكن معرفته»، وما لا يمكن التفكير فيه، والدين يستمد منبعه من هذا الذي لا يمكن معرفته، ثم يبذل جهودًا لا غناء فيها لتعريفه. وعبثًا يريد العلم من ناحيته أن يتعلق بميدان ما يمكن تعريفه وما يمكن معرفته، حتى إذا تقدم كشف أن هذا الذي لا يمكن معرفته وأراد استبعاده قد فرض نفسه عليه. فحيث يبدأ الدين ينتهي العلم، فهما يفترقان ويجتمعان.

ألا تكون فكرة المطلق التي يتم فيها التوفيق على هذا النحو بين العلم والدين سلبًا محضًا؟ ألا يرتد ما لا يمكن معرفته وما لا يمكن التفكير فيه إلى تجريد وإلى عدم؟ فإذا كان ذلك كذلك فليس التوفيق الذي يفعله المطلق إلا لفظيًّا.

يرجع مذهب هربرت سبنسر الخاص به ما فيه من أصالة إلى قوله بالما لا يمكن معرفته حقيقة موجبة لم تكن عند سلفيه هاملتون ومانسل إلا سلبًا. فقد أعلن وتمسك بأن المطلق لا يمكن معرفته، دون أن يرتب على ذلك إننا لا نستطيع إثباته. ولقد وضع سبنسر بين المعرفة الصحيحة التي تدرك الشيء في تمام تحديده، وبين الجهل المطبق الذي ينتهي الشيء فيه إلى لفظة تخلو من معنى، متوسطًا هو الشيء الذي ندركه في خصائصه الأكثر عمومًا.

ولكي يثبت سبنسر بهذا المعنى أن المطلق قد يكون موجبًا كما يكون

مما لا يمكن معرفته، فقد ميز بين الشعور الموجب والشعور المحدود. ويخطئ من يعتقد أن الأول يفترض بالضرورة الثاني. ولكن هذا الرأي يقوم على خطأ منطقي، فقد يكون الشيء في الواقع موجبًا وغير محدود على السواء. وبذلك ينتهي البحث عن هذا الذي لا يمكن معرفته إلى إثبات شعور غير محدود وموجب على السواء. وهذه مسلمة مشتركة بين العلم والدين.

وحين أقول إن المطلق مما لا يمكن معرفته ولا التفكير فيه؛ أعني بذلك أنه لن يتحقق في الفكر ولن يعرف في صورة محسوسة؛ ولن يستقيم في موضوع صادر عن ضمير محدود. فماذا يعني هذا الامتناع؟

إذا فرضنا أن العقل يريد التفكير في المطلق، فلا بد أن ينسب إليه بالضرورة بعض التحديدات، فيجب مثلًا أن يضعه إما على أنه متناه وإما غير متناه. ولما كانت هاتان الصفتان متناقضتين وجب على العقل أن يختار إحداهما. ولكن التحليل يبين بتكافؤ دقيق أنه يجب من جهة وضع المطلق محدودًا بنهاية إذ من المستحيل أن يكون غير محدود بنهاية، ومن جهة أخرى يجب وضعه غير محدود بنهاية إذ من المستحيل أن يكون محدودًا بنهاية. فإذا أردت أن أفكر في المطلق وجدت نفسي أمام مطلقين. متناقضين. الأول تحده نهاية والثاني غير محدود بنهاية. ولكن هذه النتيجة ليست آخر كلمة تقال في التحليل.

إذا كان المحدود واللا محدود يعارض أحدهما الآخر، فإنما ذلك لأن وراءهما شخصًا يقرب بينهما، ويوازن بينهما، ويحكم باختلافهما، وبعبارة أخرى وراءهما شعور. فإذا لم ننظر إلى المحدود واللا محدود

في الألفاظ التي تعزل بينهما، بل في فعل العقل الذي يفرض كل تصور، لم نجد أنهما متناقضان تمامًا. إذ بعد أن ألغي كل منهما صاحبه باعتبار أنه موضوع لشعور معرف، يبقى الشعور الذي تستلزمه هذه العلاقة ذاتها، أي شعور مبهم ومع ذلك موجب. فإن ثبت أن الشعور المعين بالمطلق مستحيل، هو أن نثبت في نفس الوقت وجود شعور موجب غير معين بهذا المطلق.

ليس منهج هربرت سبنسر جدليًّا صوريًّا ومدرسيًّا، وإنما هو منهج محسوس لرد الأشياء إلى أصولها. فهو يبدأ من المعطيات التجريبية فيستبعد منها كل ما يعجز عن التفكير فيه على أنه موجود، ويقف –كما يفعل الكيمائي– عندما ينتهي إلى شيء لا يرد. وبهذا المنهج يكشف في أعماق المطلق عن الشعور المبهم أو غير المحدود. فإذا وضع هذا الشعور المطلق، كان حقًّا شيئًا واقعًا موجبًا، مع إنه مما لا يمكن معرفته.

وهكذا لا يتم التوفيق بين الدين والفلسفة لفظيًّا بل واقعيًّا، ولا يكون سلبيًّا بل موجبًا. ومهما تكن الطبيعة الباطنة للصلة بينهما، فهناك بالنسبة لنا وحدة هي الشعور الذي يضمن لها واقعها.

يبدأ الدين من إثبات المطلق، فينفذ إلى صميم الحق، ما دمنا نشعر شعورًا موجبًا بهذا المطلق. ولا يمكن للعلم أن ينجح في تبديد ما يحيط بالمطلق من كل جانب من سر، ولا سبيل لنا إلى التغلب على هذا العجز ما دمنا لا نحصل ولا يمكن أن نحصل إلا على شعور مبهم بالمطلق.

ومع ذلك فليس المذهب الخاص بالعلاقات بين الدين والعلم إلا تمهيدًا من بعض الوجوه لميتافيزيقا النظام الفلسفي، الذي يدور حول

فكرة العلم، وموضوعه تركيب العلوم بوساطة المبادئ المستمدة من فكرة ما يمكن معرفته.

فالعلوم تصنف الموضوعات حسب ما بينها من مشابهات وذلك بإخضاع المشابهات الغامضة الناقصة أو الكيفية، للمشابهات الكاملة المضبوطة التي يسميها الرياضيون بالمساواة والتطابق. والعلوم باعتمادها على نفسها فقط لا نبلغ إلا معرفة موحدة توحيدًا جزئيًّا. أما الفلسفة فإنها تهدف إلى توحيد المعرفة بطريقة تامة، وسبيلها إلى ذلك قانون التطور الذي تكتشفه العلوم، ويتقرر بتحليل فكرة ما يمكن معرفته.

والعلوم تدرس الوقائع، جميع الوقائع، حتى إذا اندمجت العلوم آخر الأمر في الفلسفة أبصرت هذه الوقائع تترتب في جميع الميادين في ظل قانون التطور، وهو المبدأ المشترك للوجود والمعرفة. وطبقًا لهذا القانون في أوسع معانيه تجري جميع الأشياء بالضرورة متقدمة، من حالة تجانس لا تماسك فيها إلى حالة من التجانس المحدود المتماسك.

والأديان تخضع لقانون التطور كما تخضع جميع الظواهر الأخرى. فإذا بالدين الذي كان قد وضع في مقابل العلم في كتاب «المبادئ الأولى» باحثًا فيه عن موضوعه النهائي، يصبح الآن ظاهرة معطاة في الزمان والمكان، مرتبة لا أكثر بين الأشياء المتماثلة كلها فيما بينها، والتي يقوم العلم والفلسفة بالبحث عنها.

فالمشكلة التي علينا الآن أن ننظر فيها هي البحث طبقًا لمبادئ فلسفة التطور في نشأة الظواهر الخاصة بالنظم الكهنوتية.

إن نقطة البداية في الأديان تبعًا للترتيب التاريخي هي الواقعة الأولية التي تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لا نهاية لها ليست شيئًا آخر سوى ما يسميه سبنسر بالقرين **double**. فالإنسان يرى في صفحة الماء صورته أو قرينه. وكذلك يرى نفسه في الرؤيا كما يرى فيها صورة غيره من الناس. ومع أن هذا القرين شبيه بالأصل، فليس من الضروري أن يكون مطابقًا له؛ لأن أول ما يتجه إليه ذهن الإنسان أن يرى في الأصل والقرين كائنين متميزين. ثم ما مصير القرين حين ينقشع النوم؟ وفي الإنسان نزعة طبيعية تميل به إلى الاعتقاد أن القرين لا يتلاشى، كل منا في الأمر أنه ينصرف ولعله يظهر مرة أخرى في حلم مستقبل. حتى إذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذه الأنا الغامضة لا تزال باقية، وأنها تظل كثيرًا أو قليلًا شبيهة بنفسه، فهي إذَنْ تشبه شبهًا بعيدًا أو قريبًا ذلك الكائن المرئي الذي كانت قرينه. ومن هنا نشأ الاعتقاد في الأرواح والكائنات الفائقة على الطبيعة، وفي قوتها وتأثيرها في حياة الإنسان. وهذا هو الأصل التاريخي للأديان في نظر هربرت سبنسر، والذي يلتقي فيه مع الإبيقورية.

ثم تفرع عن هذا الاعتقاد المعتقدات والطقوس والنظم الكهنوتية.

ولكل كائن واقعي الذي يمكن أن يعتبر روحًا. وقد احتشدت الأرواح الدنيا على مر الزمن تحت سلطان الأرواح العليا التي سميت بالآلهة، ثم انتهت هذه الآلهة ذاتها إلى الخضوع لإله واحد. وقد سعى الإنسان إلى تمثل هذه القوى الفائقة على الطبيعة، وإلى جعلها قريبة ومحبوبة منه، فنشأت من هذه الرغبة الخرافات الدينية (الميثولوجيا) والرقي، والعبادات، والنظم التي نمت حسب قانون التطور ذاته إلى الحد الذي لم

تعد تحتفظ فيه لنفسها أحيانًا إلا بآثار ضعيفة جدًّا من أصلها.

وإذ فقدت هذه النظم بعد التطور الشديد لاعتقادات الناس اعتمادها على هدفها الأول، فقد ظلت قائمة كرابطة اجتماعية، وهي صفة بالغة الأهمية خلعها التطور على هذه النظم. وأصبحت الأديان من الآن فصاعدًا تمثل استمرار الجماعات، ولذلك كان للأفراد مصلحة عظمى في احترامها.

إن الطابع العام للتطور الديني هو الامتياز المتزايد للعنصر الأخلاقي على عنصر العبادة أو الاسترضاء، كما أنه الاستبعاد المتزايد لصفات التشبيه التي كانت تنسب أولًا إلى العلة الأولى، وهو بعد التحليل الأخير الاتجاه إلى اعتبار المعتقدات كأنها مجرد رموز، وإلى استبدال المطلق بها بوساطة الشعور المبهم والموجب على السواء.



الفصل الثاني

تأويل المذهب

هذا هو جوهر مذاهب هربرت سبنسر عن الدين وعلاقاته بالعلم؛ فما دلالة هذه المذاهب؟ أهي بالنسبة إلى مجموع فلسفته ليست إلا جزءًا ثانويًّا قليل الأهمية، أم أنها تعبير عن أفكار عميقة في صميم نظامه الفلسفي؟

قد يلوح أن هذه النظريات ليست إلا شيئًا يسيرًا بالإضافة إلى التركيب الواسع للعلوم، وهو فلسفة سبنسر الصحيحة، وأن دلالة هذه النظريات تظل بوجه خاص سلبية.

لا ريب أننا نجد بسهولة في كتاب «المبادئ الأولى» مادة نظرية الما لا يمكن معرفته. ولكن من المهم ملاحظة أن هربرت سبنسر لم يفكر ابتداء في التمهيد «للمبادئ الأولى» بنظرات عن الما لا يمكن معرفته. وقد ألحق سبنسر هذا الجزء الأول، خشية أن يؤول مذهبه العام تأويلًا يسيء إلى الدين، ولكي يبعد عن نفسه تهمة الإلحاد.

وفضلًا عن ذلك فإن هذه النظرية عن الما لا يمكن معرفته كما يدل اسمها نفسه عليها تعلمنا أن الله والعلة الأولى والأمور الخاصة بالدين بعيدة بالكلية عن أفهامنا. لا ريب أن حقيقتها منطوية في الظواهر التي نلاحظها. ولكن ما الوجود إذا تجرد من كل أحوال الموجود؟ وما

المطلق الذي لا يمكن معرفته إطلاقًا؟ وربما عن كل ما ينكره الفلاسفة، أهناك شيء آخر سوى لفظ مجرد هو تعبير سلبي بحت لأمر مستحيل؟

أما فيما يتصل بالمذهب الخاص بنشأة الدين التاريخية فلا شك أن رأي سبنسر مضبوط وإيجابي وواضح. ولكن إذا صرفنا النظر عن قيمته العلمية –وهي قيمة مشكوك فيها اليوم كثيرًا– أفلا يكون المذهب سلبًا لأساس موضوعي خاص بالدين؟ ألا نرى فيه أن كل ما يتألف الأديان منه يرجع إلى اعتقاد صبياني باطل، هو الاعتقاد في حقيقة الأشباح وبقائها، تلك الأشباح التي تعرضها الأحلام علينا؟ ألا يصبح الدين في هذا المذهب مجرد فصل من التاريخ الطبيعي للإنسان؟

يحسن لكي نفهم فكرة هربرت سبنسر عن هذه الأمور فهمًا جيدًا أن نطبق في تأويل مذهبه منهج النقد الباطني وتفسير النص بالنص نفسه، وهو الذي تطلع سبينوزا إلى تطبيقه على الكتاب المقدس كما تطلع إلى تطبيقه على الطبيعة.

* * *

ما الأسباب التي بعثت نظريات هربرت سبنسر عن الدين؟ لعلنا نظفر بمعرفة المعنى الحقيقي للمذاهب إذا نظرنا في بواعثها.

لنقرأ سيرة الفيلسوف التي كتبها عن نفسه، تلك السيرة الصريحة، التلقائية، الحية، الفنية بالتفاصيل عن العمل الباطني لذهنه، نجد هذه الأسباب كما يلي:

أول كل شيء الأثر الذي أحدثه في نفسه الكتاب المقدس ومواعظ

الوعاظ وهم يشرحون النصوص المقدسة. لقد وجد في ذلك الوحي المزعوم كثيرًا من الأمور التي أثارت استنكاره. فما أعظم الظلم أن تعاقب معصية آدم وحده بلعنة سائر خلفه الأبرياء؟ وأي مزية يحظى بها بضعة نفر من الناس إذ يوحى إليهم بالفداء دون أن يعلم بذلك أي شخص آخر؟ وما أغرب ما يذهبون إليه من أن العلة الكلية التي خرج عنها ثلاثون مليونًا من الشموس وكواكبها قد اتخذ ذات يوم صورة إنسان، عقد مع إبراهيم ميثاقًا يهبه أرضًا إذا أخلص في خدمته؟ وكيف يطرب الله من سماعنا نتغنى بالثناء عليه داخل كنائسنا، ثم يغضب على مخلوقاته الضئيلة الشأن لأنهم يغفلون عن دوام ذكر عظمته.

وإنك لتلتقي بمثل هذه التأملات في أكثر من موضع عند هربرت سبنسر. فما الباعث الذي دفع إليها؟ ليس ثمة أي شك في أمر هذه البواعث، فقد دهش سبنسر من عدم التناسب الذي يراه بين الاعتقادات التقليدية عن الله، وبين صفة الأزلية التي ينسبها عقله للعلة الأولى. فهل يعد هذا الموقف منه عاطفة لا دينية، أم هو دليل على عدم الاكتراث بالدين؟ والحق أن حمية لغته وجرسها تفصحان عن طموحه الديني الجاد العميق الذي أملى عليه هذه الهجمات ضد الدين.

هذا الضرب من النقد لا يتناول إلا بعض القصص والمعتقدات المتعلقة بدين خاص. وإليك مثالًا آخر من ضرب آخر يلح هربرت سبنسر في تقريره في سيرة حياته التي دوّنها حيث يقول: وجدت معنى السببية الطبيعية كأنه مفطور في عقلي؛ وتصورت بضرب من الحدس ضرورة التكافؤ بين السبب والمسبب. وأحسست دون حاجة إلى من

يعلمني استحالة النتيجة التي تخلو من سببها الكافي. وحصل عندي من نفسي يقين بأن السبب إن وجد فلابد أن يحدث بالضرورة نتيجته مع جميع تحديداتها كمية كانت أو كيفية. وقادني هذا الاتجاه العقلي إلى نبذ الفكرة المألوفة عن خوارق الطبيعة، وانتهيت إلى اعتبار كل ما يسمى معجزة أمرًا مستحيلًا أعني كل ما يدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية.

كان الباعث الأول مستمدًّا من مذاهب خاصة تُعلَّم رسميًّا على أنها دينية. وأصله موجود في طبيعة العلم الذي يتنافى أوليًّا مع الخوارق.

هل يوجد في مبدأ السببية الطبيعية الذي يثيره سبنسر ها هنا، عقبة لا تستطيع الاعتقادات الدينية أن تقهرها؟ لا يلوح أن هذا صحيح، إذ ثمة كثير من الأمثلة تحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضح بالتسلسل الطبيعي للظواهر وبين الإحساس الديني الشديد العمق. كان ذلك شأن الرواقيين في القديم، وشأن سبينوزا وليبنتز في العصر الحديث. وعلى عكس ذلك أنكر الإبيقوريون الذين سلموا بحلول تعتمد على اتصال نسيج الظواهر كل تدخل للآلهة في حوادث هذا العالم.

فما هي من وجهة النظر الدينية نتيجة مذهب السببية الطبيعية؟ هذا المذهب يمنعنا من تمثل الله والطبيعة خصمين يتنازعان في ميدان مغلق ليطرد أحدهما الآخر. ولا يسمح المذهب بأن يجعل الفعل الإلهي قائمًا على هدم القوى الطبيعية، ولا فعل المخلوقات في ثورتها على القوة الخالقة.. ولكن تصور الطبيعي والخارق تصورًا نشبه فيه الله والطبيعة برجلين يتنازعان، لهو تصور من الواضح أنه صبياني. ولا يمكن أن يحكم على المرء بالإلحاد لأنه يتجنب مثل هذه الآراء. بالعكس، لا يتنافى

مذهب السببية الطبيعية بأي حال مع المبدأ الكلي الذي يقضي بالترتيب والوحدة والحياة والتلازم. وهذه كلها تسيطر على القوانين الطبيعية كما تسيطر العلة على المعلول، أو الأصل على الصورة. ويعتقد كثير من المفكرين في وجود هذا المبدأ الكلي. وبعد، هل ينافي التسلسل القائم في خطوات البرهان الرياضي المختلفة وجود عالم الرياضة صاحب هذا البرهان؟

هناك شرط لا بد من توافره حتى تؤول السببية الطبيعية هذا التأويل؛ إذ لا ينبغي اعتبار الطبيعة نفسها -بالمعني العلمي لهذه الكلمة- كالمطلق.

وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذي يصرح بأن القوانين الطبيعية، والعالم المقدم لنا، إن هي إلا رموز للموجود الحق تتنافى مع كل فلسفة نريد أن نجعلها مطلقة. فهناك إلى جانب إيمانه بالسببية الطبيعية وكان يتسع للإيمان بمبدأ أسمى من هذه السببية، وهذا المبدأ هو الذي يصبح بالضبط موضوع الدين.

ونحن نلاحظ علاوة على ذلك أن سبنسر لم يصل إلى هذه النتيجة قائلًا: إني لم أستبعد كل فكرة عن خوارق الطبيعة، ولكنه قال: إني رأيت ببساطة استبعاد الفكرة التي يتصورها الناس عادة عن الخوارق. ذلك أن سبنسر من جملة أولئك الذين مع إنكارهم المعجزة باعتبارها خارقة لقوانين الطبيعة، يظنون أن لهم سلطة استبقاء مبادئ الدين الخارقة حقًّا، ويعتقدون أنهم بإنكارهم ذاته فهم أقرب إلى الدين من الذين يجعلون الله صانعًا ماكرًا مشغولًا على الدوام بتصحيح ما صنعه.

* * *

ولكننا لا نستطيع أن نقف عند حد معرفة نوايا هربرت سبنسر فقط، بل يجب أن ننظر إلى نظريته عما لا يمكن معرفته، ونظريته عن التطور الديني في ذاتهما. ويلوح للكثير من المفسرين أن هذه النظرية الأخيرة -التي تعد على الجملة الجزء الإيجابي والعلمي للمذهب- تخلع عن الفكرة الدينية قيمتها الموضوعية؛ وإنها بذلك، وبالتالي، تجعل النظرية الأولية عن مطلق واقع ولا يمكن معرفته وهمية ولفظية بحتة.

ما الدين إِذَنْ من وجهة نظر الفلسفة العلمية عند هربرت سبنسر؟ إنه النمو الطبيعي -المطابق للقانون العام للتطور- لواقعة أولية، وطبيعية أيضًا، بل عامية تافهة، إنه الوهم بوجود القرين.

ولكي نقيس النتائج الصحيحة لهذه القضية يجب أن ننظر إليها من وجهة نظر هربرت سبنسر نفسه.

ليس التطور الطبيعي كما يفهمه سبنسر مجرد ظاهرة ميكانيكية، ولا ريب أنه يستمد مادته من الوقائع التي تشبه الذرات المنفصلة بعضها عن بعض. فالتطور يجمع هذه المواد من خارج، ثم يضم حول واقعة أولية الوقائع المرتبطة بها مما تقدمه البيئة المحيطة. ولكن هذا التطور لا يخرج تجمعات كيفما اتفقت، بل يولد كائنات مرنة قابلة للتعديل، يتلاءم بعضها بالتدريج مع بعض. الواقع التطور ذاتي في كل عنصر من عناصر الطبيعة باعتبار أنه ميل نحو التوازن والتناظر الكليين.

يترتب على ذلك أن كل نتائج التطور المحدودة والثابتة نسبيًّا لها في نفسها ذاتها قيمة ومنزلة، لأنها كلها تمثل حالة، أو صورة هي الوحيدة الممكنة واللائقة في مرحلة معينة من الزمان أو المكان لهذه الملاءمة

المتبادلة الكلية، وهي القانون الأعلى للطبيعة. وفي هذا فضلًا عن ذلك فيما يبدو المبدأ المألوف العزيز على الأنجلو سكسون. فالوجود بذاته يتجلى عن حق ويخلع حقًّا، حين يكون يقينيًّا باقيًا، وحين يحتفظ بنفسه، ويدافع عنها بقوة. وهكذا فإن الظواهر الدينية لأنها بذاتها موجودة مستمرة، ولأنها تظهر في ثوب من العموم ومن الحياة، فهي دليل بحسب مبادئ هربرت سبنسر على مطابقتها للوسط الذي تعيش فيه، وعلى مشروعيتها وقيمتها.

وأيضًا، فالظواهر الدينية من جهة أنها موجودة، وأنها تقاوم، فهي وقائع موجودة وشروط يجب أن يتلاءم وإياهم سائر أنواع الوجود الأخرى. لا يعرض الجزء الأول من «المبادئ الأولى» كيف يقع على كاهل الدين واجب الاتفاق مع العلم فقط. بل يبين كيف يجب على العلم أن يحترم ما هو أساسي في الدين. فإذا كان هربرت سبنسر قد أنكر على اللاهوت عبثه بالقوانين الطبيعية، فإنه يخفض كذلك من زهو العلم الذي يزعم القضاء على الأسرار، وهي الشهادة على وجود المطلق.

وهكذا فإن تجارب الزمان نفسها التي اجتازتها الأديان القائمة، هي ضمان قيمتها. ولكن من أي وجه نلتمس قيمة هذه الظواهر؟ أتختص هذه الظواهر بإرضاء الشعور الديني الحاضر، أم إنها ليست إلا خرافات مجردة من المعنى شأنها شأن القوى الميكانيكية أو الغرائز العمياء التي تعتمد الطبيعة عليها.

نقطة البداية في نشأة الدين عند سبنسر هي ظاهرة لا قيمة لها فيما يبدو من وجهة نظر الشعور الديني، إنها اعتقاد الإنسان البدائي في حقيقة الصور

التي يراها في الأحلام. وكيف لا يبسط مرة أخرى هذا الأصل الصبياني ظله على التطور كله؟ وهل تظل الاعتقادات والنظم التي ليست إلا نموًّا وتلاؤمًا لخرافات غليظة، أوهامًا ليس للعقل بها شأن برغم ما تقدمه من منفعة علمية؟

قد يكون هذا الاستنباط أقل دقة مما يبدو لأول وهلة. ألا يستطيع التطور أن يحول المبدأ نفسه على مر الزمن، وأن يقلب الخطأ إلى صواب؟ ليس هذا جواب هربرت سبنسر، فهو يرفض هذا الاعتراض في فصل من كتابه «مبادئ علم الاجتماع» عنوانه «ماضي الدين ومستقبله»، وكذلك في مقالات «القرن التاسع عشر» سنة ١٨٨٤.

تكون النتيجة صحيحة إذا استخلصت من مقدمات صادقة. ولكن على عكس ما قد يظن معظم قرائي يوجد في الفكرة البدائية عن الأديان جرثومة من المعرفة الصادقة؛ لأن ما يشعر به المرء عند النظر في التصور البدائي مهما يكن ضعيفًا هو هذه الحقيقة، وهي أن القوة التي تتجلى في الشعور ليست إلا صورة من القوة الموجودة خارج الشعور، ولكنها تدرك في ظروف خاصة. فأول ما نتجه إليه هو الخلط بين هذه القوة وبين صورتنا عن أنفسنا التي تقدمها لنا بعض الظواهر الطبيعية. وليس هذا الخلط خطأً محضًا، إذ مما لا ريب أن فينا قوة، وأن هذه القوة هي والقوة الكلية شيء واحد. ويترتب على ذلك أن فرضنا البدائي لا يحتاج في تطوره ليصبح قضية فلسفية إلى تبديل شامل، إذ يكفي أن يستبعد من هذا الفرض كل تأويل تشبيهي. فإذا وصلنا إلى نهاية تطهير الفرض من التشبيه رأينا أن القوة الموجودة خارج الشعور لا يمكن أن تماثل تلك القوة التي ندركها

بالشعور، وأن هاتين القوتين يجب مع ذلك أن يكونا ضربين لوجود واحد بعينه.

وهكذا يربط هربرت سبنسر نفسه ثقة مذهب الما لا يمكن معرفته بمذهب التطور ربطًا لا ليس فيه. أما أنه لم يعزم أولًا على كتابة فصل عن الما لا يمكن معرفته كأساس لكتاب «المبادئ الأولى» فأمر قليل الأهمية. ذلك أن الما لا يمكن معرفته هو روح التطور، لأن الكائن لما كان في أساسه واحدًا، كان التلاؤم المتبادل بين الكائنات الطبيعية غايتها، وكان هذا التلاؤم ممكن التحقيق.

ولكن ألا ينتهي مذهب الما لا يمكن معرفته، وهو كل ما يقدمه هربرت سبنسر للنفوس المتعطشة للمعرفة الدينية، إلى أن يبعد عنا كل أمل في دين إيجابي واقعي فعال قريب المنال؟ ألا يرد هذا المذهب إلى صيغة جوفاء هي بقية مجردة لمناقشة النقائض؟

إذا نظرنا إلى هذا المذهب من قريب وجدنا إنه ليس مجردًا أجوف إلى الحد الذي قد يبدو لأول وهلة.

يذهب هربرت سبنسر إلى أن ما يجعلنا ننفذ إلى ما لا يمكن معرفته هو الشعور باعتبار أنه أساس ثابت ضروري لكل تصوراتنا واستدلالاتنا وتحليلاتنا وإنكاراتنا المتطرفة وإذ كان ذلك كذلك فقد يلوح أن المذهب ينطوي على بعض بذور لميتافيزيقا إيجابية. والواقع أننا نجد فيه مثل هذه البذور.

فأول ما نلقاه مثالية متطرفة تطل من وراء ما ينكره المؤلف. وإذا فحصنا

بداية الجزء الثاني من «المبادئ الأولي» الذي يخصصه لما لا يمكن معرفته، رأينا كيف أن نقطة البداية في كل أفكارنا -كانت هذه الأفكار خاصة بالعالم الخارجي أو اللا أنا، أم كانت خاصة بالعالم الباطني- لا توجد إلا في حالاتنا الشعورية. وعندنا من حالات الشعور نوعان: قوية أو مدركات حسية؛ وضعيفة مثل ظواهر التأمل والتذكر والتخيل والتفكير. والأولى تقدم روابط لا تنفصم، وتسمى القوة المجهولة التي تتجلى الحالات عنها «اللا أنا» **nono –ego**. وتقدم الحالات الثانية روابط يمكن أن تنحل وتسمى القوة التي تعبر عنها «الأنا». فنحن نرى أن الشعور من هاتين الجهتين هو الأصل الوحيد للمعرفة. والشعور هو القناة التي يجب أن يمر منها فعل الما لا يمكن معرفته حتى يتجلى لنا. وحين يقول سبنسر أن ظواهر اللا أنا تعدل من ظواهر الأنا، مع استحالة العكس، فمعنى ذلك عنده أن إحدى حالتي الشعور يمكن أن تؤثر في الأخرى.

ولما كان هذا المذهب يشتق كل معارفنا من الشعور، فهو مثالي؛ وهو يميل إلى مذهب وحدة الوجود من جهة الطريقة التي يحدد بها الصلة بين الأنا والمطلق. ونحن نقرأ في كتابه «مبادئ علم النفس» (١٨٧٠) أن الأنا التي توجد باستمرار في صاحب حالات الشعور هي جزء من الما لا يمكن معرفته. ويصرح هربرت سبنسر في موضع آخر متحدثًا عن الطاقة الأزلية التي تنشأ عنها جميع الأشياء بما يأتي «إنها نفس القوة التي تنبع من أنفسنا في صورة الشعور»[١]. فإذا لم تكن الأنا هي المطلق بذاته، فالأنا هو المطلق بالنسبة إلينا، إنه بالنسبة إلينا أكثر التعبيرات مباشرة.

(١) نقلًا عن كتاب **A. S. Morris: Haeckel's Contribution to Redigion London, 1904**.

بل يذهب سبنسر أبعد من ذلك. فهذا الشعور الذي يسمو على الشعور، ولا نستطيع أن نبلغه، هذا المطلق بذاته الذي يسميه الما لا يمكن معرفته، هل يعتبره مجرد شيء لا يمكن معرفته؟ هل يقول مثلًا إننا لا ندري إلى أي درجة هو عقل أو مادة، شخصي أو غير شخصي؟ لقد تساءل سبنسر عن ذلك، وأجاب بهذه العبارات التي نجدها في «المبادئ الأولى».

«أولئك الذين يذهبون إلى أن اللا أدرية اللا دينية، مع العلم بأن اللا أدرية هي على التحقيق عند العقل البشري الاتجاه الديني نفسه، إنما يقعون في هذا الخطأ لاعتقادهم أن المسألة المطروحة للبحث هي بين الشخصية وبين صورة من الوجود أقل في المرتبة منها. والقول بأن المطلق لا يمكن معرفته باعتبار إنه شخص، فهو إثبات بحسب رأيهم إنه أقل من شخص. ولكن الأولى أن يقع الاختيار بين الشخصية وبين شيء آخر أسمى منها. أليس من الممكن وجود نوع من الوجود يبلغ من سموه على العقل والإرادة، مبلغ سمو العقل والإرادة على الحركة الميكانيكية؟».

ألا تذكرنا فكرة سبنسر هذه بمراتب بسكال الثلاث: الأجسام، والعقول، والمحبة، كما نجدها في قوله المأثور: إن البون الشاسع بين الأجسام والعقول يصور البون الأكثر اتساعًا بين العقول والمحبة». ألا يحق لنا القول بأن مذهب الفيلسوف اللا أدري يفصح في هذا الموضع عن اتجاه روحي وصوفي؟

* * *

إن حياة هربرت سبنسر من أولها إلى آخرها تشهد بأن هذه الأفكار كانت ذات أهمية حقيقية في نظره، وأنها كانت متصلة بقلبه.

وإذا كان سبنسر قد استنكر التقاليد والعقائد والطقوس والنظم التي تقدم الدين إليه في أثوابها، فقد احتاط في كل وقت من الخلط بين الظاهر والباطن، وحكم باسم الحقيقة الدينية نفسها على الخرافات والعبادات التي تخلو من العقل.

وقد أجاز طول حياته مشروعية اعتقادات معينة، حتى لو قامت قبل كل شيء على العاطفة، باعتبار أن هذه الاعتقادات لها من الخصائص الأخلاقية والعملية أكثر مما لها من الخصائص اللاهوتية. وكان يتحدث دائمًا باحترام عظيم عن الاعتقاد في الخلود والثواب في الآخرة؛ وفي ذلك يقول: من الحقائق التي ينبغي أن نذكرها دائمًا أننا في هذا العالم معرضون لكثير من الشرور، وأن الإيمان بالعوض عنها في عالم أفضل يجعل الناس يستسلمون لبعض المحن التي لن يقووا على احتمالها لو ردت إلى معارف وضعية[١].

حتى إذا تعمق في تفكيره لم يدفعه ذلك إلى قلة الاكتراث بالأمور الدينية. بل أصبح أكثر عناية بها، وأشد أخذًا بعظمتها، وأعمق تأثرًا بدورها الراجح في الحياة الإنسانية. وهذا مثال من العبادات التي يعرض فيها فكره المكان اللا نهائي في ثنايا وصفه لتأملاته الفلسفية[٢].

«ثم تأتي فكرة ذلك الأصل الكلي، وهي فكرة سابقة على كل خلق وكل تطور، وتسمو عليهما إلى غير النهاية امتدادًا وزمانًا، لأن كلًّا منهما لكي يكون معقولًا يجب أن تكون له بداية، ولا بدء للمكان. إن فكرة هذه

(١) حياتي –الجزء الأول– ص ٥٨.

(٢) فصول وتعليقات –١٩٠٢ ص ٢١٢.

الصورة العارية عن الوجود، والتي يرتادها الخيال من جميع أطرافها، تحتوي دائمًا على مناطق مجهولة لا حد لها بالإضافة إلى الأجزاء التي ارتادها العقل. إن تمثل مكان يرتد فيه نظامنا النجمي الهائل إلى نقطة في بحره لأمر رهيب يشق على العقل. وكلما تقدمت بي السن أحدث الشعور –الذي لا أعرف له أصلًا ولا علة– بأن المكان اللا نهائي قد وُجد، وينبغي أن يوجد دائمًا. في نفسي انفعالًا يجعلني أرتعد فرقًا».

ألا تدعونا قراءة هذه الصفحة إلى تذكر بعض أفكار بسكال من مثل: لو توقف البصر عند هذا الحد، فلنسبح مع الخيال وعندئذ نعي من إدراك ما تقدمه الطبيعة. إن كل هذا العالم المرئي ليس إلا نقطة ضئيلة من بحر الطبيعة الشاسع».

لم يكن الروح الديني في صورته المجردة الفلسفية هو فقط الذي تجلى أكثر فأكثر عند هربرت سبنسر، فهو لا ينكر كذلك أنه قد خفف من إغوائه إزاء العقائد والنظم، أي إزاء الصورة المحسوسة المعطاة للدين. وقد بلغ تغير هذا التقدير من حياته مبلغًا جعله موضوعًا لتأملاته التي اختتم بها كتاب «حياتي»، حيث يقول ما فحواه:

ثلاثة أسباب حددت التغيير المهم الذي حدث في آرائي عن النظم الدينية.

أولها يقوم في دراساتي الاجتماعية. فقد دفعتني هذه الدراسات إلى الاعتراف بأن أثر الرموز اللاهوتية، وأثر رجال الدين في سلوك الناس في كل زمان ومكان في الحياة الواقعية، لم يكن شيئًا يمكن الاستغناء عنه. ذلك أن خضوع الأفراد الضروري للمجتمع لم يقم إلا بفضل النظم الكهنوتية.

السبب الثاني ما لاحظته من أنه يجدد التمييز بين اعتقادات الناس اللفظية واعتقاداتهم الفعلية. فاللفظية قد تبقى ثابتة إلى حد ما، على حين تتعدل الفعلية وتتلاءم بشكل غير محسوس مع المطالب الجديدة للجماعات والأفراد. ولكن هذه الاعتقادات الفعلية أهم من اللفظية. ولهذا أرى الآن أنه من الحكمة بوجه عام احترام اعتقادات الناس، كما أرى أن كل تعديل مفاجئ للنظم الدينية أو السياسية يؤدي إلى رد فعل.

ويمضي سبنسر قائلًا: «لعل السبب الرئيس في تعديل رأيي وفي الاعتقاد الذي يزداد في نفسي رسوخًا أكثر فأكثر هو أن الدائرة التي تشغلها الاعتقادات الدينية من النفس لا تبقى خالية أبدًا، بل تشغلها دائمًا المسائل الكبرى المتصلة بأنفسنا وبالعالم.

فنحن نلاحظ بلا شك خلو الناس مثقفين أو غير مثقفين من التأمل ذي الصبغة العامة، ولا نجد عند أغلبهم إلا استخفافًا بكل ما يسمو على المصالح المادية والجانب الخارجي للأشياء. فأنت تجد آلافًا من الناس يشهدون الشمس تشرق وتغرب كل يوم دون أن يتساءلوا ما الشمس. وتجد أساتذة في الجامعة يرفعون النقد اللغوي إلى المحل الأول، ويرون أن البحث في أصل الكائنات الحية وطبيعتها من توافه الأمور. بل لقد تجد من رجال العلم من يدرس بإمعان أطياف السُّدُم أو يحسب كتلة النجوم وحركاتها، ولا يخلو أبدًا إلى نفسه يتأمل من زاوية تخالف وجهة النظر الفيزيقية الظواهر الشاسعة التي تحدث تحت بصره. ولكن الإنسان قادر أيضًا على غير ذلك الاتجاه. فالمثقفون وغير المثقفين تمر بهم لحظات من التأمل، فيحاول بعض الناس سد الفراغ الذي تحس به

عقولهم بالالتجاء إلى الصيغ المحفوظة، أو يعترفون ببعض المسائل العظيمة الأهمية، ولكنهم لا يجدون لها جوابًا. وكلما ازداد حظ المرء من المعرفة أحس أكثر من غيره بهذه الحاجة إلى إيضاح المسائل».

فنحن نرى أن سبنسر يحاول أن يكشف الستار عن الأسرار المتصلة بالحياة. وتطور الكائنات، والشعور، ومصير الإنسانية، وهي أسرار -كما يقول- يوضحها تقدم العلم نفسه أكثر فأكثر، ويبين ما فيها من عمق وخفاء.

ثم يخلص من ذلك قائلًا: «وقد بدأت منذ ذلك الوقت الاعتقادات الدينية التي تشغل بصورة أو أخرى هذه المنطقة من النفس ولا يستطيع التأويل العقلي أن يملأ فراغها، تلهمني أكثر فأكثر تعاطفًا يقوم على الإحساس بالحاجة إلى المشاركة. ولقد أدركت أن الرغبة القاهرة في الظفر بحلول صحيحة واستحالة التسليم بالحلول الراهنة هي التي صرفتني عن هذه الاعتقادات».



الفصل الثالث

قيمة المذهب

كان ذلك مضمون مذهب سبنسر، فماذا نحن قائلون الآن عن قيمته؟

يذهب كثير من الفلاسفة المعاصرين من أصحاب المدرسة الوضعية المتطرفة أن فلسفة سبنسر تتجه بلا ريب نحو الدين، وهم يرون أنه مما يطابق الواقع التاريخي تمامًا أن «الما لا يعرف» **inconnaissable** الذي يقول به يضاهي الله الصانع والعناية الإلهية في الأديان الوضعية. ولكن هذا بالذات هو الجانب الضعيف المتهافت من المذهب، وعلى النقد أن يميز بالضبط ذلك الجانب ويعزله.

الحق، كما يقول هؤلاء الفلاسفة، ليس الما لا يعرف عند هربرت سبنسر مبدأً علميًّا: فهو بقية أو آخر أثر حي لذلك الكيان الوهمي الذي كان على مر الأزمنة أساس الأديان والفلسفات باسم الله، أو العلة الأولى. وليست تلك البقية شيئًا يمكن إغفاله؛ لأنها على تهافتها الظاهر تستبقي ما كان جوهريًّا في الفلسفات والأديان: أي ما لا يمكن للإنسان أن يناله كموضوع للنظر والامتلاك. هذا إلى أن تحفظات سبنسر وإنكاراته إنما هي في الواقع وهمية، لأن المغالطة الأولى ما دامت قائمة فكل فلسفة تترتب عليها فاسدة. وما دام مركز العدوى موجودًا انتهز المرض الفرصة

لينشط ويغزو من جديد أعضاء الجسم. فلا يوجد إذَنْ أدنى شك أن يبقى سبنسر لاهوتيًّا، فينتسب بهذا المعنى إلى الماضي، وعلى الما لا يمكن معرفته الذي قال به أن يمَّحي في بحر العدم مع كل الأشباح التي طردها العقل البشري. فليس هناك ما لا يمكن معرفته إلا «المجهول» **inconnu**، أي ذلك الذي لا نعرفه اليوم، ولكن قد نعرفه غدًا.

هذا الاعتراض الذي يستمد أصله من مذهب التطور نفسه، كان بالطبع مألوفًا لفكر سبنسر الذي تعود أكثر من أي شخص آخر رؤية صواب الأمس يصبح خطأ اليوم. غير أنه افترض حدودًا تقف عندها التغييرات الممكنة في اعتقادات الناس. وهو يرى أن الاستحالة القاطعة لتصور عكس بعض القضايا تفرض على العقل بالرغم منه التسليم بهذه القضايا؛ ويقول في ذلك: «نحن نعرف أن بعض القضايا تكون على أعظم درجة من اليقين بحيث لا يتصور إمكان إنكارها. وفيما يختص بما لا يمكن معرفته يجد العقل نفسه بإزاء مثل هذا الموقف. ولهذا كان الما لا يمكن معرفته عند سبنسر من جملة المعطيات التي تؤلف نسيج الذهن نفسه».

أتكون الاستحالة التي يجدها سبنسر وهمًا من خياله، وكسلًا لعقله، وثمرة لمزاجه الشخصي؟ من الجدير بالملاحظة أننا لا نجد مثل هذا الاتجاه ولا مثل هذه المقاومة الشديدة للسلب عند أمثال لوثر أو كانط فقط، بل عند كثير من الفلاسفة المعاصرين. إليك مثلًا ما يختتم به وليم جيمس كتابه المشهور «تعدد التجربة الدينية»:

«أستطيع بلا مراء الوقوف موقف العالم المتشيع فأزعم عدم وجود واقع سوى عالم الحواس والقوانين والأمور العلمية. ولكن كلما دار في

خاطري هذا الخيال سمعت الهاتف الباطني الذي تحدث عنه «كليفورد» يهمس في أذني «هُسّ» أي: هذا هراء! فالباطل باطل، ولو لبس مسوح العلم. ولكن التعبير الكامل للتجربة الإنسانية حين أنظر إليها في واقعها الحسي يدفعني بالضرورة إلى تخطي الحدود الضيقة للعلم بمعنى الكلمة. وليس ثمة أدنى شك في أن عالم الواقع لا يمكن أن يركب إلا على هذا النحو، وأنه يبلغ من التعقيد حدًّا لا يقبله العلم. وهكذا تدفعني أسباب موضوعية وشخصية على السواء إلى التمسك بالاعتقاد الذي أقرره ها هنا. ومن يدري لعل الوفاء الذي يبديه كل منا نحو اعتقاداته الضئيلة الشأن قد يعين الله نفسه على تحقيق واجباته الكبرى بوجه أكمل».

لا ريب في أن هربرت سبنسر لم يكن المفكر الوحيد الذي شعر باستحالة التسليم بأن العلم يرضي نفسه ويرضينا. ولكن قد يقال إن المرجع في تفسير هذه الظاهرة إلى علم النفس، فليس لنا أن نقيم لها وزنًا، لأنها مجرد تطبيق قانون تخضع له الصلة بين العقل والخيال. وقد قرر العالم الإنجليزي الأخلاقي المشهور ليسلي ستيفن هذا القانون فيما يلي: «يكمن الخيال وراء العقل»؛ إذ في الوقت الذي يبين العقل فيه فساد رأي من الآراء، يتعلق الخيال والقلب بهذا الرأي ويثبتان عليه زمنًا قد يطول أو يقصر. ثم إن تطور الخيال والعقل يتطلب عملًا باطنًا لا يمكن أن يتم دفعة واحدة ولو أنه سيتم بالضرورة؛ لأن اتفاق الشعور مع نفسه هو القانون الأسمى، والعقل هو الذي لا يتغير من هاتين القوتين.

يزعم بعضهم أن اللا إمكان **non possumus** عند كانط أو هربرت سبنسر ليس له من سبب آخر إلا القانون الذي أعلنه ليسلي ستيفن، وهو

بلا نزاع واقعي جدًّا وصادق جدًّا، ولكن مصيره إلى السقوط ما دام العقل البشري يتقدم.

أهناك ما يسوغ هذا التقدير؟

نستطيع أن نتساءل أول كل شيء: ألا ينطوي هذا التقدير على دور وتسلسل، وألا يتخذ الحل السلبي لنفس المشكلة التي أثارها سبنسر، وكأن ذلك الحل أمر مسلم مقرر؟ وقد تساءل سبنسر عن الحكم على بعض العناصر التقليدية في الأديان هل يستلزم الحكم على مبادئها، فقيل له: لما كانت الأديان صروحًا آيلة إلى الانهيار من قمتها إلى أساسها بل إلى مبادئها الأولى، فيجب أن تهدم من الأساس، ويجب أن تمَّحي نفس أطلالها حتى تتبدد ذكراها. ولما كان كل اعتقاد ديني فهو من كل وجه فارغًا وهميًّا، فالإلحاح عما فيه من خير وحق لم يصدر كما هو واضح إلا من بطء الخيال والعاطفة في متابعة تقدم العقل. وليس مثل هذا الجواب برهانًا؛ إنه دعوى وضعت في مقابل دعوى أخرى.

أمن الصحيح من ذلك أن الاستحالة التي يؤكدها سبنسر لا تنشأ إلا من العاطفة، ولا تقوم على شيء في العقل؟

لا ريب أن هربرت سبنسر قد أفسح مجالًا واسعًا للعاطفة في مذاهبه الفلسفية وبخاصة العملية منها. وكان يرى كمعظم مفكري الإنجليز أن العقل بمعنى الكلمة أداة أكثر منه مبدأ للعمل. وكان يحتفظ للعاطفة بالقوة على حفز النفس. ولكن هذا لا يترتب عليه أن نظريته عن الما لا يمكن معرفته تستند إلى العاطفة وحدها.

إن أساس نظرية المعرفة التي ينادي بها هربرت سبنسر هو التطابق الأصلي بين المعرفة البحتة والأفكار العامية. ولما كان من الواضح أن الفكرة العامية مزيج من العاطفة والعقل، فلا ريب أن كل معرفة في نظر سبنسر لا تشتمل ضرورة على هذين العنصرين اللذين ينحلان إلا بتجريد المفكر الجدلي. وعندما توضع مسألة الأساس الأخير لليقين موضع البحث، فليس عند هربرت سبنسر إلا جواب واحد ممكن، إن في مستوى العلم أو الميتافيزيقا، وهو أن اليقين يقوم على العاطفة، تلك العاطفة الصحيحة التي لا يمكن ضبطها.

ويبدو من الصواب أن نؤكد مع سبنسر بأن الفصل التام بين العقل والعاطفة لا يستند إلى أساس اللهم إلا إذا شئنا أن نرد العقل إلى الاستدلال الجدلي وحده، وأن نعيد إلى النفس الإنسانية السدود التي لقي علم النفس الحديث في هدمها مشقة عظيمة. وليس العقل الحي المحدود الفعال شيئًا مقررًا، ولا صفة منعزلة أبدية ثابتة للنفس الإنسانية. فالعقل يكون بعد أن لم يكن، ويتكون ويتشكل ويرتقي. وإنه ليزكو حين تغذوه الحقائق كما ذهب إلى ذلك. ومدرسته المزدوجة هي العلم والحياة. وهو يربط، ويرتب، ويركز ويثبت إلى حد ما ما يولده نمو سائر قوى الإنسان كالتجربة والعاطفة والخيال والرغبة والإرادة توليدًا أرسخ وأنفع وأرفع وأعظم إنسانية. من أجل ذلك كان العقل حقيقًا أن يكون رائدنا الأعظم في العمل والنظر على السواء.

ومن المؤكد أن هربرت سبنسر اتجه إلى العقل بالمعنى السابق لا إلى العاطفة المنعزلة العمياء الجامدة كما يتصورها المذهب العقلي

المجرد، ليعرف هل يستطيع الإنسان إنكار الما لا يمكن معرفته. فالقول عندئذ أنه ليس من المستبعد على العقل إثبات كفاية الظاهرة اكتفاء ذاتيًّا، وإمكان العلم تبديد كل الأسرار بل وجوب تبديدها، هو قول غير معقول ولا يمكن التفكير فيه. إذ يجب أن يتجرد الإنسان من أسمى مواهبه التي تجعله أكثر من غيرها إنسانًا بمعنى الكلمة، ليرضى بالتسليم بأن ما يعرفه أو ما يمكن أن يعرفه ينفذ إلى صميم الوجود والكمال.

من العبث إِذَنْ لوم هربرت سبنسر لأنه ناقض نفسه حين تمسك بواقع يفوق الحس هو موضوع الدين، في مقابل العالم المعطي وهو موضوع العلم، والالتجاء إلى نظرية الأعضاء المتخلفة والبقايا الحيوية لتفسير هذا التناقض المزعوم. ويكفي في تبديد هذا التناقض أن يعتمد سبنسر على العلم الذي يفسره العقل، لا على مجرد العلم. إذ يوجد في نفس العقل البشري المتكون من صلته بالأشياء ما يؤكد إثبات واقع خفي أسمى من سائر ما يمكن أن تقدمه التجربة إلينا.

* * *

ولكن هذا الفائق على الحس الذي يقول به سبنسر يتصف بأنه متعال بعيد المنال إلى أقصى الحدود؛ وهو يسميه «الما لا يمكن معرفته». ثم يأبى علينا أن نتصوره بشكل محدود، محققين إياه في الفكر. وهو يؤكد أن الإنسان حين يتخطى المظهر البسيط للوجود، وينفذ إلى مجاهل العلة الأولى يقع في متناقضات لا حل لها حتى لينكر الإنسان نفسه. ولعل هذا هو الجانب المتنازع عليه في مذهبه.

وقد لُوحظ كثيرًا أن سبنسر لم يستطع التمسك بهذا التعالي المطلق

وبعدم إمكان معرفة المبدأ الأول مما قادته إليه استنباطاته. فالمطلق عنده قوة، وقدرة، وطاقة، ولا نهاية، ومنبع الشعور، والأساس المشترك للأنا واللا أنا؛ إنه أسمى من العقل ومن الشخصية. فهل يمكن أن نزعم عندئذ أنه مما لا يمكن معرفته تمامًا؟ وإذا كانت الخصائص التي لم يتردد سبنسر في خلعها على المطلق مشروعة، فهل من المؤكد أن هذه البقية من المعرفة لا تخضع للتقدم والنمو؟

لتقدير قيمة اللا أدرية التي يقول بها سبنسر علينا أن نفحص المبدأ الذي تقوم عليه. هذا المبدأ الشيئية **Objectivisme**. فهو يريد أن يكون استخدام المنهج الموضوعي البحت شرط كل علم وكل معرفة مثمرة. فالوقائع هي الأصل الوحيد للمعرفة، ولا ينبغي أن نسمي الوقائع وقائع، إلا ما ندركه أو ما يمكن إدراكه كأشياء خارجية توضع في مقابل الشخص المدرك. وهذه الأشياء الخارجية تدرك على أنها حقائق كاملة ثابتة منفصلة يمكن أن يعبر عنها بالتصورات أو الألفاظ.

فإذا سلمنا بهذا المذهب عن المعرفة ترتب على ذلك بالضرورة أن ما يفوق الحس إذا كان موجودًا فلا يمكن معرفته. إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون قطعة منفصلة من الوجود إلى جانب القطع الأخرى؛ إنه لا يمكن أن يكون «شيئًا» **Object** بالمعنى المفهوم من لفظة الشيئية. وليست هناك أي صلة بين الفائق على الحس وبين عالم العلم بالمعنى المفهوم من العلم، ولو أن الفائق على الحس كان موجودًا لوجب أن يتسامى في الفضاء إلى مسافة لا متناهية بعيدة عن جميع الأشياء القريبة من وسائل معرفتنا. ويلزم الشيئين إما أن يكون المطلق بالمعنى الحرفي

موجودًا خارج العالم متعاليًا، أو لا يكون موجودًا.

فالمسألة تنحصر في معرفة هل مذهب الشيئية المطلق وجهة من النظر ممكنة مشروعة أو لا. ولا ريب أن القول بإمكان وجهة نظر الشيئية من مسلمات العلم، ومن هذه الوجهة من النظر يتسنى للعلم أن يقتطع من الطبيعة صورًا واضحة متميزة المعالم يمكن ترتيبها بعضها إلى جانب بعض والموازنة بينها، وتدريجها، ومقابلتها، ومشابهتها. ولكن هل يستطيع العلم بلوغ الشيئية التامة التي يطلبها؟ ألا يكون العلم نفسه كسائر الأمور الإنسانية توفيقًا بين الممكن والمثل الأعلى؟ أيحصل العلم دائمًا على وقائع مصفاة تمامًا من العناصر الشخصية، وعلى نتائج لا تنطوي دلالتها المحسوسة على أثر للعاطفة؟ وإذا كان العقل البشري يقترب في العلوم الطبيعية الرياضية من الشيئية التامة إلى الحد الذي يجعلنا نعتقد أحيانًا أنه قد حققها، فهل يترتب على ذلك إن ما نجح في إحدى مراتب المعرفة يكون ممكنًا ولائقًا في سائر المراتب الأخرى؟ ولماذا تُبنى العلوم على نموذج واحد، ولم يكون هذا النموذج هو الضرورة الطبيعية؟ وهل تكفي حالة واحدة في قيام الاستقراء؟ ولماذا يستثنى العلم من القاعدة التي تذهب إلى أن العقل البشري يجب أن يصوغ تصوراته على نسق الوقائع لا أن يفرض عليها خصائص تصوراته؟ ولماذا لا يتلاءم المنهج -في العلم نفسه- مع الشيء؟

ليس من الواضح أن كل استخدام للمنهج الشخصي في العلوم الطبيعية مستبعد بالفعل، أو قابل أن يستبعد. ولكننا نرى من الواضح كم تكون العلوم المتعلقة بالأمور الإنسانية فقيرة مجردة من طبيعتها حين نبحثها

بالفعل حسب منهج موضوعي بحت. وكيف عندئذ نعرف بوجه خاص الظواهر الدينية وما لها من مميزات وخصائص؟ إذا بحثناها من خارج فقط ردت عند الفرد إلى بعض الظواهر العصبية، وعند المجتمع إلى مجموعة من المعتقدات والطقوس والمنشآت. يحاول بعض المفكرين إلى تفسيرها بإحدى الظواهر الأولية المستمدة من الحياة اليومية كالاعتقاد الساذج في الوجود الواقعي للقرين مثلًا. ولكن ألا يوجد في الأديان الواقعية وسائر الأديان التي نمت على مر العصور وفي الدين الموجود بيننا إلا عناصر من هذا القبيل، وظواهر منعزلة يمكن إدراكها وقياسها؟ ألا نجد شيئًا ما في حياة البوذي الباطنة أو المسيحي، شيئًا فيه عمق وشدة وغنى؟ أليس التصوف صورة من الحياة الدينية؟ وهل البروتستانتية بغير فائدة؟ ألا ينطبق ما ذكره شكسبير في شعره المشهور على هذه الحال.

أيا هوراتيو! إن في السماء والأرض أمورًا كثيرة

لم تكن تحلم بها في فلسفتك

ويبدو أن الدين بلا مدافع هو همزة الوصل بين النسبي وهذا المطلق اللا متناهي الكامل الذي تصوره هربرت سبنسر. وفي نفس الوقت الذي نبذل فيه الجهد للنمو والتطلع نحو كمال الحياة الشخصية والمعرفة الشخصية، نجد الكائن الخارجي الخاص المحدود الغامض يتصل بالمنبع المشترك لجميع الكائنات، ذلك المنبع الذي يقول عنه سبنسر إنه يبرز مباشرة ويفاجئنا بشكل ما، فيما نسميه بالشعور.

لا نستطيع التمسك بالشيئية؛ لأن الشخص والشيء، الذات والموضوع، لا ينفصلان في الواقع بالفعل في أي مكان. ولكي نصل إلى

الشيء منعزلًا يجب أن نحصل عليه بطريقة صناعية، كما يرتب الرياضي شروط المسألة. أما الشيء والشخص كما يعطيان لنا، وكما هما عليه، فإنهما واحد. ولكن العقل البشري لكي يتصل بالأشياء يقوم بكثير من التجريد، ويرد كثيرًا من الكائنات إلى تصورات لا يقدرها في الغالب حق قدرها. فالدين هو الشعور الخفي بواقع الحياة، وبالنفس، وبالصلة بهذه الموجودات التي حين ندركها بعقولنا تلوح كأنها تتدافع ميكانيكيًّا مثل ذرات ديمقريطس.

لهذا السبب لا يمكن أن يتألف الدين فقط من إثبات موجود لا يمكن معرفته متعال وعبادته في صمت. وهربرت سبنسر كما يلومه بحق الطبيعيون المتطرفون يقدم إلينا إما شيئًا كثيرًا وإما قليلًا جدًّا. وإذا كان مذهب أوجست كونت الإنساني تصورًا غير تام غير مستقر، لأن الإنسان بجوهره كائن يسمو على نفسه، فلن نستطيع من باب أولى مع مذهب سبنسر أن نضع الناس في حضرة الموجود الذي يصدر عنه كل شيء، لكي نقول لهم بعد ذلك إنهم لن يتمكنوا من معرفة شيء عن هذا الموجود، أو توقع شيء منه.

وعلينا أن نتذكر تلك العبارة التي سبق ذكرها من قبل وهي: «أليس من الممكن وجود نوع من الموجود يبلغ من سموه على العقل والإرادة مبلغ سمو العقل والإرادة على الحركة الميكانيكية؟».

فالقول بهذه القضية يرتفع بنا إلى ذلك العالم؛ إذ كيف وقد تصور أحدنا أن يكون هذا الضرب من الوجود ممكنًا، لا يرغب منه أن يكون ممكنًا فقط بل واقعًا؟ وكيف لا يلتمس الوسائل التي تحيل هذا الإمكان

واقعًا؟ وما العقل، وما إرادة الإنسان إن لم يكن كل منهما جهدًا يبذل في خلع صورة على المثل الأعلى ثم العمل على إنزاله في عالمنا وحياتنا؟ إن التكملة الطبيعية التي تلزم عن عبارة هربرت سبنسر ليست شيئًا آخر غير قول القائل: «فليعم ملكك، ولتجر مشيئتك في الأرض كما تجري في السماء». بعبارة أخرى فلنتعبد ولنعمل حتى يصبح هذا الملكوت الأعلى من الحق والجمال والخير، لا كما يراه العقل مجرد مثل أعلى، وإنما يقترب منا، ويتحقق لا في الما لا يمكن معرفته وفي الجزء المتعالي من المطلق فقط، بل في العالم الذي نعيش فيه ونحبه ونتألم منه ونعمل فيه.. لا في السماء فقط بل في الأرض.



الباب الثالث

هيجل[1] والواحدية[2]

الفصل الأول: مذهب هيجل عن الدين وعلاقاته بالعلم -ألوان الصراع بين الدين والعلم- الواحدية التطورية كحل علمي وعقلي للألغاز التي هي سبب وجود الدين- الحاجة الدينية، الانتقال المستمر من الأديان القائمة وما فيها من نفع إلى الواحدية التطورية كدين.

الفصل الثاني: قيمة المذهب(١) -فكرة فلسفة علمية: كيف ينتقل هيجل من العلم إلى الفلسفة أي الفلسفة العلمية كنفي للأديان وبديل منها: كيف ينتقل هيجل من الواحدية فلسفة إلى الواحدية دينًا.

الفصل الثالث: الفلسفة والأخلاق العلميان في العصر الحاضر -الفلسفة العلمية: غموض هذا الاصطلاح وعدم تحديده- أخلاق التضامن: إبهام هذا المصطلح- استمرار الثنائية المتعلقة بالصلة بين الإنسان والأشياء.

❊ ❊ ❊

لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كونت ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالة ثابتة من الاتزان؛ إذ بعد أن كان الإنسان ملك

---

(١) هيجل **Haeckel** (١٨٣٤ -١٩١٩) فيلسوف واحدي، وعالم في البيولوجيا.

(٢) الواحدية **Monism**، مذهب في الفلسفة يرد العالم كله إلى واحد.

الطبيعة، ويد الله تعالى وعونه، أصبح في الكون الإنساني البحت الذي يقول به أوجست كونت مكسور الجناح محصورًا. أما الما لا يمكن معرفته عند سبنسر فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التي أراد تقييده فيها؛ فإن كان موجودًا فلا جرم أن ينزع إلى الظهور ويطبع عالم الواقع بطابعه. والمذهبان إلى ذلك مسرفان في الثنائية. فالإنسان في فلسفة كونت يتميز أكثر فأكثر من الطبيعة؛ والمطلق في فلسفة سبنسر يعارض النسبي. فإذا أمكن في نهاية الأمر التغلب تمامًا على الثنائية، وأقيمت الوحدة الأصلية لجميع الأشياء على أسس ثابتة، فهل يمكن الاعتماد على نفس هذه الوحدة في حل مسألة العلاقات الملحة بين الدين والعلم حلًّا نهائيًّا؟

هذا هو موقف إرنست هيجل **Haeckel**.

ذلك أن أستاذ علم الحيوان في جامعة يينا لم يكن فقط العالم والمؤلف المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية (١٨٦٦)؛ المبتدع لعلم تطور الكائنات. بل عرض في كتبه مثل «تاريخ الخلق الطبيعي» (١٨٦٨)، والذي نُقل إلى اثنتي عشرة لغة، و«الواحدية بين الدين والعلم» (١٨٩٣)؛ و«ألغاز الكون» (١٨٩٩)؛ و«الدين والتطور» (١٩٠٦) أنظارًا فلسفية تمثل في وضوح شديد الحالة العقلية السائدة اليوم بخاصة في عالم العلم؛ فضلًا عن قيمتها المستمدة من شخصية المؤلف البارزة.



الفصل الأول

مذهب هيجل عن الدين وعلاقاته بالعلم

يرى هيجل أنه من الواجب وضع حد لهذا المنهج من التوفيق المتبادل، ومن الجدل المجرد الميتافيزيقي، والذي نصل بفضله دائمًا -إن خيرًا أو شرًّا- إلى الملاءمة اللفظية بين مفهوم العلم ومفهوم الدين. لذلك ينبغي المبادرة بمواجهة أحدهما بالآخر؛ لا العلم بالذات ولا الدين بالذات -وهما التصوران المدرسيان الفارغان- بل الدين والعلم من حيث هما كذلك، ناظرين من خلال معناهما الخاص، وحقيقتهما المحسوسة إلى ما يعلنه كل منهما من نتائج، وما يعتمد عليه من مبادئ. وهذا ما فعله مثلًا ج. و. درابر **Draper** في كتاب له مشهور بعنوان «الصراع بين العلم والدين» (١٨٧٥). وهذا ما سيفعله هيجل بدوره محددًا بدقة شروط الصراع والمنهج الذي يجدر اتباعه في حله.

يقول في استهلال كتابه «ألغاز الكون» إننا إذا صرفنا النظر عن الكاثوليكية الموالية لروما، وعن فرق البروتستانت السلفية كذلك، والتي لا تقل عنها جهلًا وتمسكًا بالخرافات الموغلة، ثم ذهبنا إلى كنيسة راع بروتستانتي من الأحرار على ثقافة حسنة متوسطة، ممن يفسح المجال لحق العقل في شعوره المستنير، لوجدنا عنده تعاليم أخلاقية ومشاعر إنسانية تتفق تمامًا مع أفكارنا، ولسمعنا قضايا تتعارض مع التجربة

العلمية عن الله والعالم والإنسان[1].

وإليك أمثلة لهذه المتناقضات:

فالإنسان -في رأي هذا الراعي- مركز كل حياة أرضية وغايتها، بل الكون بأسره.

ويفسر وجود العالم وبقاءه بما يسمي بالخلق والعناية الإلهية. وتشبه عملية الخلق هذه ما يصنعه المهندس الذي يدرك قدرته ويتأمل كيف يستخدمه ثم يتصور فكرة آلة معقدة تعقيدًا كثيرًا أو قليلًا، ويخطط مشروعها، ويحققها باستخدام المواد المناسبة. ثم يسهر بعد ذلك على عملها ويحفظها من التلف والحوادث.

هذا الإله الذي صُنع على صورة الإنسان من السهل أن نعتبره قد خلق الإنسان على صورته. ومن هنا نشأت عقيدة ثالثة تعمل على تأليه الكائن الحي البشري، نعني أن طبيعة الإنسان مزدوجة؛ فهو مركب من بدن مادي ومن نفس روحانية خرجت من روح الله. ونفس الإنسان التي يُنسب إليها الخلود ليست في هذا العالم إلا ضيفًا عابرًا يسكن بدنه الفاني.

هذه المعتقدات هي أساس سفر التكوين في الشريعة الموسوية، وهي موجودة فيما يختص بعناصرها الجوهرية في الأديان المختلفة. وتتألف على الجملة من تصور تشبيهي للطبيعة، وليس هذا التصور إلا صنعة قدرة فائقة على الطبيعة. ولا يوجد شيء في الطبيعة ليس صادرًا عن هذه القدرة. ولما كان الله المتعال قد خلق العالم وهو الذي يحفظه، فهو الذي

---

(١) ألغاز الكون –الفصل الأول.

يحكمه، ويضع له بمشيئته القوانين التي يخضع لها. وهذه القوانين نفسها ليست إلا إرادات الخالق عن اختيار محض.

وأساس هذه المعتقدات هو التقليد المأثور الذي تناقله الناس على مر العصور عن أفكار متصلة بوحي سماوي.

هذا ما تقرره الأديان؛ فما الذي يقرره العلم عن هذه الموضوعات؟

من المهم أن نحدد الموقف الذي يجب على العالم اتخاذه للإجابة عن هذا السؤال.

ولقد جرت عادة الفلاسفة على القول بأن الموضوعات التي نحن بصددها ليست من اختصاص العلم، لأنها تتجاوز بالضرورة نطاق وسائله في المعرفة. وكثير من العلماء يقنعون بعملهم في المعامل فلا يبالون بالمشاكل التي لا تحل بالأجهزة العلمية والحساب. ويستدلون على ذلك بقولهم: نحن لا نعرف أن الوقائع والأشجار تخفي عنا الغابة. ومن هنا نشأ الأصل في سوء الفهم المستمر عند الناس عن هذه المسألة. فقد انتهز اللاهوتيون والفلاسفة فرصة تخلف العلماء -عن خوف أو ازدراء أو عدم مبالاة- ومضوا في عقائدهم ولا معقب عليهم. ويلوح أن العلم والدين لا يتحركان في عالم واحد بعينه. ولا يلتقيان أبدًا في أحكامهما. وسيستمر هذا المظهر ما دام العلم سيهمل النظر في المشكلات الفلسفية ويقتصر على المباحث التجريبية. وقد بدأ العلم بالبحث في التفاصيل، واتجه نحو الترتيب مما جعل نتائجه التي حصل عليها نهائية. غير أنه قد حان الوقت أن يعمم العلم كذلك، وأن يعارض فيما يختص بالمسائل التي تضل في أصلها أفهام الناس بين أدلة التجربة والعقل وبين عقائد العاطفة والخيال.

لقد أصبح الوقت الآن مناسبًا لوضع فلسفة علمية -أو تأويل عقلي لنتائج العلم- تعالج فيها المسائل التي كانت حتى الآن متروكة لعناية اللاهوتيين والفلاسفة.

هذا في رأي هيجل ما يُستفاد من الحالة العامة للعلم الحديث كما أقامته مباحث أمثال لامارك وجوته وداروين. فإلي هؤلاء العباقرة ومكتشفاتهم وتأملاتهم يرجع الفضل في أننا نتبين من الآن فصاعدًا قوانين الطبيعة الأساسية وما لها من دلالة.

إن الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص في كلمتين: الواحدية والتطورية. فمن جهة، الموجود واحد، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة، وليس الخلاف بينها إلا في الدرجة، أي كميًّا. ومن جهة أخرى، ليس الموجود لا متحركًا بل فيه مبدأ التغير. هذا التغير، الذي يعد في ذاته ميكانيكيًّا بحتًا وخاضعًا لقوانين ثابتة، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها، التي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعي خالص.

من مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل التي يشتغل بها الدين.

ومن هذه الوجهة من النظر يعارض العلم العقائد الدينية بنتائج تضادهما تمامًا.

فالإنسان في ضوء الفلسفة العلمية لن يكون مركز الكون وغايته، بل حلقة في سلسلة الكائنات، كما تتصل الديدان باللا فقريات **protistes** أو الأسماك بالديدان. وليس امتياز الإنسان إلا حالة من التقدم الاستثنائي

الذي امتازت به الفقريات على أنواع جنسها خلال التطور العام.

والعلم يعارض خلق العالم الصناعي بالخلق الطبيعي. فالطبيعة تحتوي في ذاتها على كل القوى المطلوبة لإحداث جميع صور الوجود القائمة فيها. والأنواع ينشأ بعضها من بعض بالتحول طبقًا لقوانين وتبعًا لترتيب في الإمكان منذ الآن تحديده. وهكذا يضع العلم تاريخ العالم الطبيعي مكان أسطورة الخلق.

وليس العلم أقل اعتراضًا على عقيدة خلود النفس، لأن الفرد في نظر العلم ليس إلا مجموعة عابرة من الجزئيات المادية، الشبيهة بغيرها.

مبدأ العقائد الدينية العام هو الشبيه، والخلق الصناعي، والفائق على الطبيعة. وفي مقابل هذه الأفكار يقدم العلم المذهب الطبيعي، والاتصال، والخلق الطبيعي. فلا شيء في الطبيعة لا يفسر بالطبيعة. ولا شيء تقدم على الطبيعة، ولا شيء يسمو عليها. فالطبيعة، عند من يعرف معنى قوانينها وبخاصة الانتخاب الطبيعي والتطور، هي ذاتها التي خلقت نفسها والتي تعمل على تقدمها. فالعلم بالنسبة إلى الدين هو دارون بالنسبة إلى موسى.

وفي مواجهة التعارض القائم بين المذاهب، يوجد تعارض آخر يتمشى معه قائم بين الأسس في الأفكار. فالأديان تقوم على الوحي، والعلم لا يعرف إلا التجربة؛ ولا قيمة في نظره لأي فكرة إذا لم تكن تعبيرًا مباشرًا عن وقائع أو نتيجة لاستنباط محدود قائم على القوانين الطبيعية لترابط الأفكار.

ولن يكون الوهم الديني من الآن فصاعدًا ممكنًا إلا إذا حجب المرء عينيه حتى لا يبصر. وإذا نظرنا إلى العلم الراهن كما قرره أمثال لامارك وداروين وجدنا تناقضًا مباشرًا وتنافيًا مطلقًا بين ما يقرره العلم وما يثبته الدين فيما يختص بالمشكلات الأساسية للوجود والمعرفة؛ بحيث أصبح من المستحيل أن ينتمي صاحب عقل مستنير متناسق لكليهما في آن واحد، بل يضطر إلى الاختيار.

ولكن فلسفة الوحدة التطورية، أي العلمية، التي تؤجج نار النزاع تقدم في الوقت نفسه الوسيلة لحله.

وطبقًا لهذه الفلسفة لا يمكن أن يتردد صاحب العقل الذي ألف المناهج العلمية إزاء كل نقطة يتجلى فيها هذا النزاع. ذلك أن اعتقادنا في الوحي والإيمان –أي عند نهاية التحليل في الانفعال والعاطفة، لا في الحالات الشعورية الشخصية فقط بل في أصول المعرفة أيضًا –يمثل مرحلة دنيا من الذكاء قد تجاوزها الإنسان في الوقت الحاضر. وهو في هذه الحالة التي بلغها في نموه يدرك أن طريق المعرفة الوحيد هو التجربة والاستدلال، الذي يتكون من اجتماعهما ما نسميه العقل. الحق، ليست قسمة العقل بين جميع الناس قسمة عادلة، فقد نما في الذهن البشري مع تقدم الثقافة. واليوم لا يملك الشخص الغريب عن الثقافة الحديثة من العقل إلا المقدار الذي يملكه أقاربنا الأقربون من الثدييات كالقردة أو الكلاب أو الفيلة.

إذا سلمت هذه المبادئ فلا يسع المرء إلا قبول نتائج الفلسفة العلمية؛ لأن هذه النتائج التي كانت إلى زمان لامارك وداروين أنظارًا عقلية غالبًا،

أصبحت بعد أعمال هذين العالمين حقائق تجريبية في منزلة القوانين الطبيعية. وهذا هو أعظم تقدم سجله القرن التاسع عشر، وهو تقدم شبيه بما حققه نيوتن في القرن الثامن عشر، نعني رد الظواهر البيولوجية إلى قوانين ميكانيكية وطبيعية شبيهة بقوانين المادة غير الحية. وإننا لنعلم الآن علم اليقين بوساطة الملاحظة والتجربة ذاتهما أن نفس القوانين الطبيعية الخالدة تتصرف في مظاهر الحيوان والنبات الهامة، كما تتصرف في توليد البلورات، وفي قوة تمدد البخار.

ليس المذهب الطبيعي الكلي الذي يحله العلم محل المذهب الصناعي الفوقطبعي فرضًا مطابقًا للروح العلمي فقط، بل حقيقة واقعة.

❊ ❊ ❊

قد يلوح لبعض الناس أن في هذه النتيجة شيئًا من المجازفة. وهل يترتب على ما نفسره الآن ميكانيكيًّا -أي علميًّا- أن جميع الأشياء قد تفسير أو يمكن تفسيرها تبعًا لهذا المنهج، بعد أن كانت طائفة من الظواهر تتطلب من قبل فاعلًا فائقًا على الطبيعة؟ وهل صحيح أن العلم قد كشف الستار إلى الأبد عن الأسرار؟ ولكن إذا كانت الأسرار لا تزال قائمة، وكانت عرضة للبقاء إلى الأبد في مكان ما من الكون، أفلا يكون هناك موضع للدين وانفعالاته وإلهاماته؟ صفوة القول، من أين يبدأ الدين إن لم يكن من هذا الرأي وهو أن العقل البشري محوط بالأسرار التي لا يمكن الكشف عنها؛ ألا يلجأ الإنسان إلى الوحي لأنه يجيب عن مسائل لا يحلها العقل؟

في جلسة مجمع العلوم ببرلين التي انعقدت في ذكرى ليبنتز سنة

١٨٨٠، لاحظ هيجل أن الأستاذ إميل ديبوا ريموند أعلن أن الكون يشتمل على سبعة ألغاز، أربعة منها لا حل لها على الإطلاق بالنسبة إلينا. وكلمة العلم الأخيرة عنها هي: «الجهل المطبق». هذه الأربعة المتعالية على العقل هي فيما يرى ديبوا: ماهية المادة والقوة؛ وأصل الحركة؛ وأصل الإحساس البسيط؛ والحرية (إلا إذا اعتبرنا الحرية الشخصية وهمًا). أما الثلاثة الأخرى وهي: أصل الحياة؛ والغائية الظاهرة للطبيعة؛ وأصل الفكر واللغة، ففي الإمكان بغير صعوبة كبيرة إرجاعها إلى الميكانيكية العلمية.

يقول هيجل إن دحض مثل هذا القول ليس مما يمكن القيام به في يسر مبالغ فيه، وذلك لأنه وضع علامة استفهام حول كل شيء. وإذا كان قد أجاز الأسرار في نقطة، فليس ما يمنع من إباحتها في غيرها من النقط. فالواجب علينا التمسك بأن العلم له الحق من الآن فصاعدًا في الإعلان على طول الخط بأن العالم في نظر الإنسان لم يعد فيه أسرار.

تنشأ الصعوبات التي تثار ها هنا من أنهم يبدأون فيضعون باسم المادة شيئًا يقال إنه عديم الحركة وليست له هيئة معينة، ثم يتساءلون بعدئذ كيف أمكن أن يخرج من هذا العدم إمكانيات مثل القوة والحركة والإحساس. ولكن الغرض الذي يبدأون منه تحكمي وهمي؛ إذ ليست هذه المادة الأولى، أو «الحامل» **substrat** معطى، ولا قابلًا للتصور. والعلم الذي لا يعرف إلا الوقائع لا يمكن أن يسمح بمثل هذا المبدأ. فما يعطي للعلم دون أن يقبل أن يرد، والذي يكون بالتالي أوليًّا عنده، ليس مادة غير محدودة سلبية عاجزة عن الحركة والفعل إذا لم تحرك وتبعث من خارج، بل هي مادة أساسًا حية، هي على حد سواء ممتدة أي مادة، وقوة أي عقل.

يقول هيجل: «نحن نرى، مع جوته، أن المادة لا يمكن أن توجد وتعمل بغير العقل، ولا العقل بغير المادة. وإننا لنؤيد سبينوزا إلى أقصى حد في واحديته العريضة: فالمادة، أو الجوهر الممتد إلى ما لا نهاية له؛ والعقل، أو الجوهر الذي يحس ويفكر، هما الصفتان الأساسيتان أو الخاصيتان الرئيستان للذات الإلهية المحيطة بكل شيء، أو للجوهر الكلي»[1].

ليس في هذه التصورات أي نزعة صوفية، فهي تعتمد (أولًا) على قوانين استمرار إعادة واستمرار القوة، وقد وضع القانون الأول لافوزاييه، ووضع الثاني مايرو هلمهولتز و(ثانيًا) على وحدة هذين القانونين، وهي وحدة انتهى العلم إلى التسليم بها، ويضم إليها في آخر الأمر مبدأ السببية. وقد بين جوته في كتابه «**Wahlverwandtschaften**» «قانون الانتخاب» كيف أن ما يحسه الناس من تجاذب ليس إلا حالات معقدة لتلك التي تظهر بين جزئيات الأجسام، وكيف أن الهوى الجارف الذي يجذب «باريس» نحو «هيلينا» والذي يجعله يجاوز كل عقل ويتخطى كل فضيلة، هي نفس القوة الجاذبة اللا شعورية التي تدفع الحيوان المنوي إلى اتخاذ طريقه إلى البويضة لتحقيق الإخصاب، وهي نفس الحركة الشديدة التي توحد بين ذرتين من إيدروجين وذرة من أوكسجين لتكون جزيئًا من الماء. لا ينبغي إِذَنْ أن نخشى القول مع أنبادوقليس أن الحب والكراهية يحكمان العناصر، فقد أصبحت نظرة ذلك العبقري حقيقة تجريبية.

نحن إِذَنْ نعتبر وكأنه من البين أن الذرة نفسها تنطوي على بقية من عاطفة وميل، أي بداية نفس. وكذلك يصح القول عن الجزئيات التي

---

(١) ألغاز الكون –الفصل الأول.

تتركب من ذرتين أو أكثر، وعن المركبات المعقدة أكثر فأكثر من هذه الجزئيات[١].

والطريقة التي بها تتم هذه المركبات ميكانيكية بحتة. ولكن بسبب نفس هذه الميكانيكية يتعقد العنصر النفساني ويتعدد باختلاف عناصرها المادية.

فالعلم لأنه يملك هذه المبادئ يحل، أو على الأقل يعرف أن في إمكانه حل جميع المشكلات.

وهو يضع في الأصل في مقابل المادة الثقيلة غير الحية، الأثير وهو مادة لا ثقل لها متحركة حركة أزلية، ومتصلة دائمًا بالمادة الثقيلة صلة فعل وانفعال. وهذان العنصران وهما وجها المادة الكلية يكفيان لتفسير أعم ظواهر الطبيعة.

ومع ذلك فالعلم إذا لم يعالج أعوص وأصعب المشاكل المفروضة على العقل البشري، وهي أصل الأشياء ونموها، فلن يكون قد فعل شيئًا. ولكي يحل هذه المشكلة حصل العلم منذ الآن على كلمة سحرية علمه إياها لامارك ودارون، وهي «التطور». فبمقتضى قوانين التطور تتسلسل الكائنات بالطبع بعضها عن بعض، ونموها وخلقها يفسران بفعل الميكانيكية المنتظمة البسيط. وإذا كانت آلاف المشاكل لا تزال بغير حل، فإن ما تمكن العلماء من حلها منها يكفي في بيان أن جميع المسائل الجزئية المتصلة بالخلق يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا لا ينفصم، وأنها

---

(١) ألغاز الكون، الفصل الثاني عشر.

تمثل مشكلة كونية واحدة تحوي جميع الأشياء، وبذلك يصبح مفتاح مشكلة ما هو بالضرورة مفتاح سائر المشاكل.

ولكن ما أصل التطور نفسه؟ هل يجب أن ننسبه لفعل فائق على الطبيعة، فنسمح بذلك بقيام المعجزة في المجموع بعد استبعادها من التفاصيل؟

قد ننتهي إلى هذه النهاية المتطرفة لو أننا اتخذنا المبدأ مادة مجردة من القوة وعاجزة بالتالي عن أن تتطور بنفسها. ولكن المادة الحية التي فرضناها تملك في ذاتها مبدأ التغير والخلق. إنها لا تتنافي مع الله، بل هي الله نفسه، إله داخل الطبيعة متطابق معها. ومن المهم أن ندرك أن العالم الذي ينكر الألوهية لا يقل إنكارًا للإلحاد أيضًا، إذ عنده أن الله والعالم شيء واحد. فوحدة الوجود هي التصور العلمي للكون.

وهكذا يبدد العلم الحديث الأسرار المزعومة عن أصل المادة والقوة والحركة والإحساس. أما مسألة الحرية التي شغلت العالم عشرين قرنًا من الزمان، والتي دونت فيها مئات من التآليف التي تزخر بها دور كتبنا ويعلوها التراب، فهي من مخلفات الماضي. إذ ما قيمة إيحاءات العاطفة بإزاء استنباطات العلم؟ ومن المؤكد أن الإرادة ليست قوة لا حياة فيها، بل هي رد فعل آلي وشعوري له وجهة وله تأثير. والميل الذي لا ينفصل عن الحياة يفسر هذه الخاصية. ونحن لا نعتبر طريقة الفعل الملازم للإرادة حرًّا إلا إذا عزلنا هذه الملكة عن شروط وجودها بحسب المنهج المجرد الثنائي الذي يتبعه الميتافيزيقيون. فالإرادة لا توجد في ناحية، والظروف التي تؤثر فيها في ناحية أخرى. خذ أي إرادة شئت تجد أنها مثقلة بآلاف

من التحديدات التي رسبت فيها مع الوراثة. وكل تصميم عن الإرادة فهو لميلها الموروث مع الظروف الراهنة. وأقوى البواعث يسود ميكانيكيًّا بمقتضى القوانين التي تتحكم في الانفعالات. فإذا كانت الإرادة المجردة اللفظية تبدو حرة، فالإرادة المحسوسة محدودة مثل جميع الأشياء في هذا الكون.

فجميع ألغاز ديبوا ريموند قابلة للحل، أو قل إنها منذ الآن قد حلت. وليس ثمة ما لا يمكن معرفته، لأن هذه اللفظة لا تدل على شيء آخر إلا المجهول. وإذ قد عرفنا الآن جميع مبادئ الأشياء. فلم يبق ما نجهله سوى تفصيلاتها. ولا يعني الفيلسوف إلا قليلًا بأن يكون مدى هذا الجهل عظيمًا، بل يجب دون شك أن يظل جهله كبيرًا.

ومن الخطأ مع ذلك أن يعلن أحدنا بكل بساطة: ليس هناك أسرار، فهناك سر قائم، وينبغي بالضرورة أن يوجد وهو مشكلة «الجوهر» **La substance**. فما هذه القوة الهائلة التي يسميها العالم الطبيعة أو العالم، ويسميها المثالي: الجوهر أو الكون، ويسميها المؤمن: الخالق أو الله. هل نستطيع إثبات أن التقدم العظيم في علم الكونيات الحديث قد حل مشكلة الجوهر أو اقترب من حلها؟

الحق، لسنا نعرف عن الأساس الأخير للطبيعة أكثر مما كان يعرف أنكسمندريس وأنبادوقليس، وسبينوزا ونيوتن، وكانط وجوته. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن ماهية هذا الجوهر تصبح أعمق سرًّا وأشد خفاء كلما عظم نفاذنا إلى العلم بصفائها وتطورها. فنحن لا نعرف الشيء في ذاته، ذلك الذي يكمن وراء الظواهر المدركة.

ولكن لم نعذب أنفسنا بالبحث عن أمر هذا الشيء في ذاته، ما دمنا لا نعلم علم اليقين أموجود هو أم ليس موجودًا؟ فلنترك إلى الميتافيزيقي الاشتغال الجدب بطلب هذا السراب، ولنستمتع -نحن العلماء ورجال الواقع- بالتقدم الشاسع في علمنا وفلسفتنا[1].

* * *

خلاصة القول أن مواجهة العلم بالدين تظهرهما لنا متناقضين فيما يثبتانه، كما أن وضع مذاهبهما في ميزان الفلسفة لاختبارهما لا يسمح ببقاء عقائد الدين إزاء نتائج العلم. فهل يلزم عن ذلك أن ندفن الأديان في أكفان الماضي مع الأشياء التي حصدها الزمن ولم يبق لها أثر إلا في بطون التاريخ.

قد نميل إلى التسليم بهذا الرأي إذا جعلنا العلم والدين مذهبين مجردين وفصلناهما عن النفس الإنسانية التي هي عمادهما المشترك. ولكن الدين لم يبتدع تحقيقًا لزهو رجال الدين، بل إنه يهدف إلى إشباع حاجات جوهرية عند الإنسان. وإذا لم يتبين أن هذه الحاجات تجد ما يشبعها في شيء آخر، فسينشأ الدين من جديد إذا تهدم، ويصبح رغمًا عنا مشروعًا باعتبار أنه عامل ضروري في الحياة الإنسانية.

وللعقل البشري مطالب لا يمكن الإغضاء عنها، أحدهما يهدف إلى تفسير أصل الأشياء وطبيعتها. ولا مراء في أن العلم قد التزم جانب الصمت فلم يُحِرْ عن هذا المطلب جوابًا، في الوقت الذي انصرف فيه إلى

---

(١) ألغاز الكون -الخاتمة.

تسجيل الظواهر وبحث القوانين الجزئية. ولكن الفلسفة العلمية أخذت منذ الآن تخلع على العلم كل طاقتها، وتستخلص من كشوفه التجريبية حل أسرار الكون الكبرى. وبذلك أصبح إغفال الدين من الناحية النظرية حقيقة واقعة.

غير أن الإنسان ليست له حاجات نظرية فقط بل عملية أيضًا. فهو قلب وعاطفة إلى جانب أنه عقل. ولما كان العنصر العاطفي من طبيعة الإنسان لا يقل واقعية وضررة عن العقل، لم يكن بد أن يظفر القلب بما يرضيه. وليس للعلم الحق في إبعاد الدين إلا يوم أن يرضى قلب الإنسان كما يرضى عقله، إرضاء أكثر وأيقن مما يفعله منافسه.

لن يهدأ بال العلماء الذين أحالهم التأمل فلاسفة حتى يعرفوا كيف يسوقون بالعقل الاستقراءات التي بدأها العلم إلى نهايتها. وعندهم أن نطاق العلم العملي لا يقل امتدادًا عن نطاقه النظري. وهم يرون أن العلم بمذاهبه في الكون والحياة قادر وحده على إرضاء قلب الإنسان.

ولكنهم لا يستطيعون إنكار أن هذه الاعتبارات ليست في أساسها إلا نظرية فقط فالأثر العملي للعلم لا يمكن تحقيقه بين يوم وليلة في كل تفاصيله. فلا تزال أمامنا خلال فترة طويلة من الزمان ستستمر الأديان في سدها. ستظل تعيش في الواقع ما دام العلم لن يصل إلى تحقيق كل الوظائف التي كانت تضطلع بها، بل يجب علينا أن نعتبر بقاءها من بعض النواحي نافعًا حسنًا خلال هذه الفترة.

من أجل ذلك لا يكفي أن نعلن –من حيث المبدأ– إلغاء الأديان؛ إذ الواقع أنها لا تزال موجودة، ولها دور تقوم به مدة أخرى من الزمن. وعلى

العلم أن يعيش معها في سلام، كما يجب أن نبحث عن رابطة تصل بين الدين والعلم.

هذه الرابطة تقدمها نفس الفلسفة التي تضمن في المستقبل السلطان المطلق للعلم، وذلك بوساطة الواحدية التطورية. فنحن إذا مضينا مع النتائج العلمية لهذه الفلسفة لأفضت بنا إلى العبادة الثلاثية للحق والخير والجمال، وهو ثالوث واقعي يحل مكان ثالوث اللاهوتيين الوهمي[١].

ما موقف الواحدية فيما يختص بهذا الثالوث من الدين الذي اتفق عادة على أنه أسمى الأديان، وهو المسيحية[٢]؟

فيما يختص بالحق، لا شيء تبعًا للواحدية يحتفظ به من الوحي الديني المزعوم؛ إذ من تعاليم هذا الوحي ليس لوجود عالم أسمى في نظرنا معنى، كما أنه يهبط بمستوى الحقيقة الوحيدة في نظرنا إلى مرتبة ظاهرة لا تماسك فيها.

أما فيما يختص بالجمال فالتعارض عنيف بوجه خاص بين الواحدية والمسيحية. فالمسيحية تعلم ازدراء الطبيعة والنفور من مفاتنها ووجوب مغالبة ميولها. وهي ترفع من شأن الزهد وتدعو إلى إذلال الجسد وتقبيحه. وتحذر جانب الفنون التي تخشى دائمًا أن تصبح آثارها عند الناس أصنامًا تعبد من دون الله. الواقع لم يكن ما نسميه بالفن المسيحي إلا احتجاجًا من الخيال والحواس على روحانية المسيحية المتطرفة. وما علينا إلا أن ننظر إلى الكنائس الغوطية الفسيحة الرائعة بالنسبة إلى الدين الذي تعد

(١) انظر كتاب الواحدية بين الدين والعلم.

(٢) يريد الكاتب في أوروبا المسيحية. وقد وقف عندها لأنه كان يجهل الإسلام (المترجم).

الأرض في نظره واديًا من الدموع. فالفن المسيحي فن متناقض. على عكس ذلك الواحدية أساسًا طبيعية وصديقة للجمال الذي ترى فيه غاية في ذاته. وهي من أجل ذلك ستطرد المسيحية من ميدان الفن كما تطردها من ميدان العلم.

تبقى عبادة الخير. وهنا يلتقي إلى حد كبير دين الواحدية بالديانة المسيحية. ونحن لا نتحدث هنا طبعًا إلا عن المسيحية الخالصة الأولية، كما تظهر في الأناجيل وفي رسائل بولس. وأغلب تعاليم هذه المسيحية عبارة عن قواعد المحبة والتسامح والشفقة والمساعدة وهي أمور نتمسك بها بقوة. ومع ذلك فليست هذه التعاليم من ابتكار المسيحية، بل هي أسبق منها بكثير. ولقد اتبعها كثير من الكفار كما عبث بها كثير من المؤمنين. هذا إلى أن أتباع الدين السماوي كثيرًا ما يغالون في رفع الإيثار على حساب الأثرة. أما الواحدية على العكس من ذلك فإنها تقف موقفًا وسطًا عدلًا بين هاتين النزعتين، إذ كلتاهما طبيعيتان على السواء في الإنسان. ولو أن الواحدية عرفت قدر مبادئها الأساسية ولم تتجاوزها، فقد تكون المسيحية عونًا لها في تحقيق التقدم الخلقي. يجب إِذَنْ بهذا المعنى نفسه التمسك بالمسيحية في الوقت الحاضر باسم الواحدية نفسها.

فهذا المذهب يؤلف بذلك الصلة المنشودة بين الدين والعلم.

خلاصة القول علينا أن نستخدم في سلوكنا الأديان استخدامًا معقولًا حتى تخف حدة التنافس فيما بينها شيئًا فشيئًا، كما يستخدم المرء في عبور نهر طريقًا ليس بد من سلوكه إذا كان على الشاطئ الآخر.

وأول ما يجب عمله في هذا الصدد إتمام الفصل التام بين الكنيسة

والدولة حتى تتجرد الكنيسة من معونة الدولة الصناعية، فتبقى بحيث تعيش على مواردها وحدها.

وإصلاح التعليم هو المكمل الإيجابي اللازم لتلك الطريقة السلبية. فالتعليم أعظم عمل يقوم به المجتمع الذي يرغب في التخلص من الأديان. ويجب أن تكون غايته تكوين الإنسان، من جميع نواحيه، من ناحية حسه وعقله، ومن جهة نفسه الدينية وروحه العلمية.

والتعليم العام لن يشتغل بمسائل الاعتراف، وعليه أن يبعد عن المدارس هذه الصيغ ويتركها للتعليم المنزلي. أما التعليم العام فيعلم نظريًّا وعمليًّا الأخلاق العلمية، أي المذهب العملي الناشئ عن الواحدية التطورية. لن يتجاهل التعليم العام الأديان الراهنة، ولكنه يتخذ منها موضوعًا لعلم جديد، هو الدين المقارن. وتدرس خرافات المسيحية وأساطيرها لا على أنها حقائق، بل على أنها خيالات شعرية شبيهة بالخرافات، اليونانية واللاتينية. ولن تهبط قيمة هذه الخرافات الأخلاقية والجمالية، لأنها سترد إلى أصلها الحقيقي وهو خيال الإنسان الذي سوف يضاعفها.

أما إنسان الغد فلأنه يملك العلم والفن فسيملك بسبب ذلك الدين، ولن يكون في حاجة أن يحبس نفسه في هذه الأرض المسورة بالجدران والتي تسمى كنيسة. سيجد آثار الخير والحق والجمال في كل مكان من العالم الفسيح إلى جانب كفاحه الوحشي في سبيل الحياة. وهكذا يصبح الكون معبده. ولكن ما دام هناك دائمًا قوم يحبون العزلة في المعابد المزينة بالنقوش يقومون بالعبادة فيها جماعة، فسيحدث يومًا ما مثل ما حدث في القرن السادس عشر، حين وقع عدد من الكنائس في

أيدي البروتستانت، نعني سينتقل عدد أعظم من كنائس المسيحيين إلى جماعات الواحديين[1].



(١) ألغاز الكون –الفصل الثامن عشر.

الفصل الثاني

قيمة المذهب

مذهب هيجل عن العلاقات بين الدين والعلم دقيق كل الدقة. وهو يرى أن الشك القائم اليوم بصدد هذا الموضوع إنما يرجع إلى نفور العلماء من الأنظار التي تتجاوز نطاق مباحثهم المباشرة والخاصة. ولو ارتفع العلم فأصبح فلسفة، ما دامت له منذ الآن القدرة على ذلك، فسوف يكون على استعداد قادرًا على إنكار الأديان فحسب، لا أن ينكر بل على أن يتخذ مكانها.

ويستخلص من هذا المذهب قضيتان أساسيتان: (١) فكرة فلسفة علمية (٢) الفلسفة العلمية باعتبار أنها سلب للأديان وبديل عنها.



كانت فكرة التأليف بين الفلسفة والعلم ساذجة جدًّا عند اليونان. فقد كان العلم عندهم منطويًا على مبادئ الترتيب والتناسق والوحدة والغائية، وهذه كلمة هي الأساس المشترك للعقل والأشياء، وبذلك كان العلم ميتافيزيقيًّا في جوهره. وكانت الفلسفة هي العقل الذي يعقل مبادئه الخاصة الجمالية والعقلية في الطبيعة وفي الحياة الإنسانية.

والأمر بخلاف ذلك عند المحدثين، إذ تخلص العلم أكثر فأكثر من الميتافيزيقا وكل صلة بها. وهو الآن، أو يريد أن يكون وضعيًّا خالصًا، أي يريد ألا يكون له موضوع آخر سوى الوقائع، والاستنباطات المحدودة بهذه الوقائع وحدها. فالفلسفة العلمية تصبح إذَنْ الفلسفة القائمة خارج أي ميتافيزيقا، والتي تجد في الوقائع أساسها الضروري والكافي. فهل تكون مثل هذه الفلسفة ممكنة؟

الفلسفة عند هيجل هي قبل كل شيء البحث في طبيعة الأشياء وأصلها. وهي تمتاز عن العلم بمعنى الكلمة في أنها لا تقنع ببحث الطبيعة الخاصة بهذا الجسم أو ذاك، أو السبب القريب في هذا الصنف من الظواهر أو ذاك، ولكنها إذ تعمم المشكلات تتساءل هل توجد مبادئ مشتركة وكلية قادرة على استيعاب مجموع قوانين الطبيعة وأصل جميع الموجودات. ولكن إذا كان العلم خلال زمن طويل لم يستطع أن يقدم إلى الفيلسوف معطيات كافية لمعالجة هذه المشاكل، فقد تغير وجه المسألة تمامًا منذ أعمال لابلاس، وماير، وهلمهولتز، ولامارك، وداروون. أما اليوم فإن العلم بمعنى الكلمة، أي معرفة الوقائع، فقد تقدم أشواطًا بعيدة في بحث مشاكل الماهية والأصل، إلى درجة تسمح للفيلسوف أن يتم بحثه معتمدًا على العلم وحده. وهو في غير حاجة إلى شيء آخر سوى أن يفسر بالعقل كشوف العلماء المحدثين العظيمة كتلك التي ضرب لنا لامارك وجوته وداروون أمثله لها.

ماذا ينطوي عليه بالضبط هذا التأويل الذي يجب أن يسمح للإنسانية بالاحتفاظ بالفلسفة مع استبعاد الميتافيزيقا؟

من الواضح أن هيجل يرمي إلى أن تكون التجربة العلمية والتفسير الفلسفي كأنهما في أساسهما عمل عقلي واحد. ثم يستشهد بالأبيات التي يحض فيها شيلر العلماء والفلاسفة على توحيد جهودهم بدلًا من توزيعه، ويؤكد أن الاتجاه الواحدي قد عاد في أعقاب القرن التاسع عشر، وهو الاتجاه الذي رفع من شأنه جوته الشاعر الواقعي العظيم باعتبار أنه الاتجاه الوحيد السوي الخصب في بداية ذلك القرن.

ولعلنا نتساءل هل تحقق فعلًا ما ارتآه؟

يقول هيجل وهو يعالج في الفصل الأول من كتابه «ألغاز الكون» مناهج الفلسفة التي تسمح بحل أسرار العالم، إن هذه المناهج لا تختلف في جملتها عن مناهج البحث العلمي البحت، فهي التجربة والاستدلال، كما هي الحال في مناهج العلم.

والتجربة تحدث بوساطة الحواس، أما الاستدلال فهو عمل العقل. وينبغي أن نحذر من الخلط بين هذين النوعين من المعرفة. فالحواس والعقل وظيفتان لجزأين متميزين تمامًا من الجهاز العصبي. ولما كانت هاتان الوظيفتان إلى جانب ذلك طبيعتين على السواء في الإنسان، فاستخدام الثانية لا يقل مشروعية عن استخدام الأولى، بشرط أن تتطابق مع مقتضيات الطبيعة. وإذا كان الميتافيزيقيون مخطئين في عزل العقل عن الحواس، فلا يقل العلماء عنهم خطأً حين يزعمون استبعاد العقل. ومن الخطأ القول: لقد مضى عصر الفلسفة واتخذ العلم مكانها. وأي شيء تكون النظرية الخلوية، والنظرية الدينامية عن الحرارة، ونظرية التطور، وقانون المادة، إن لم تكن مذاهب عقلية، أي فلسفية؟

يلوح أن التفسيرات التي يقدمها هيجل لا توضح في شيء هذا الانتقال من العلم إلى الفلسفة، والذي يجب في نظره أن يحل جميع المشكلات. ولتسويغ هذا الانتقال يطالب هيجل بوجود العقل إلى جانب الحواس عند الحيوانات الأدنى من الإنسان. وهو يقرر أن العقل يختلف عن الحواس ما دام مقره موجودًا في أجزاء أخرى من الجهاز العصبي. ثم يتساءل لم لا يكون استخدام العقل الموافق للطبيعة مشروعًا كالحواس. ولكن كيف يثبت كل ذلك أنه ليس في العقل مبدأ آخر للتفسير إلا الاستدلال العلمي بمعنى الكلمة، وأن معالجة الأشياء من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلم تخطئ بلا نزاع. يجب لبلوغ هذه النتيجة أن نظفر عن مضمون العقل بنظرة نبحث عنها عند هيجل فلا نجد منها شيئًا مذكورًا.

حقًّا إن المطالبة بنظرية مضبوطة عن العقل مهما تكن قد يكون فيها شيء من المضايقة بالنسبة لموضوعنا. فالفلسفة العلمية كما يراها هيجل يجب أن تكون بشكل ما شيئًا آخر خلاف العلم، ويجب أن تتجاوز نتائجها نتائج مجرد العلم، مع الارتباط به في الوقت نفسه بحسب رابطة الاتصال والاستمرار. ولكن إذا قلنا بالمعنى الحرفي إنه لا يوجد في العقل شيء أكثر مما يستخدمه العالم، فالفيلسوف برغم كل جهوده لن يستطيع بأي حال وعلى أي مستوى أن يتجاوز العلم، إلا إذا أضاف إلى العلم الصحيح الصادق علمًا خطأ كاذبًا. والعلم وحده في ضوء هذا الفرض هو المشروع. وكل الفلسفة ليست إلا العلم بعنوان آخر أو ممارسة للأدب. ومن جهة أخرى إذا كان في العقل الطبيعي مبادئ أخرى خلاف ما يستخدمه العلم، فينبغي العدول عن تقرير الاتصال بين العلم والفلسفة، بل يجب التسليم

بوجود تمييز بينهما لا من حيث الدرجة فقط بل من جهة طبيعتهما.

لا نزاع أن الصرح الذي شيده هيجل يتجلى عن إمكان تحقيق فلسفة علمية بحتة. وماذا يهمنا ألا نتمكن نظريًّا بوضوح أن يشتق عن العلم فلسفة قد تكون هي العلم وقد لا تكون، ما دامت هذه الفلسفة موجودة بالفعل وهي تدل بما فيها من خصائص على أنها حاصلة على اليقين العلمي، وذلك دون أن تفسر بمجرد العمل العلمي.

هذا المذهب هو الواحدية التطورية. وهو لن يقف عند حد اصطناع القوانين التي كشفها أمثال نيوتن ولافوازييه وماير وداروين، والدفاع عنها، وضبطها، وتطبيقها على حالات جديدة في أصالة وعمق وجرأة وإقدام، لأن هذا كله ليس إلا عملًا علميًّا بمعنى الكلمة يخضع للرقابة والتصحيح والتعديل، ككل نظريات العلم. إنه يحيل الصيغ التي يستخرجها إلى عقائد، مصرحًا بأن الفكرة التي يعلنها عن العالم مفروضة علينا إلى الأبد بمقتضى الضرورة المنطقية بوساطة التقدم الحديث في معرفة الطبيعة. فهو يريد أن يكون لهذه القضايا المنتزعة من العلم يقين أكثر من اليقين العلمي، إنه اليقين الميتافيزيقي الخالص.

التحديد المطلق، الثبات، الأزلية، هي أول الخصائص التي ينسبها لمبادئه، لمادته الواحدة في طبيعتها المزدوجة، لقانونه عن التطور. ولكن لا تستطيع أي عملية من عمليات المنطق العلمي الخالص أن تضمن أبدية المبادئ العلمية حتى أكثرها أساسية في العلوم. لأن المبادئ الأساسية تتوقف في العلم على القوانين الخاصة التي لا يمكن أبدًا اعتبارها إنها محدودة بشكل ثابت.

الخاصة الثانية التي يضعها هيجل لمبادئه هي «الكلية» Universalité ولكنه لا يستطيع أن يسمى التعميم génératisation الذي يبسط بوساطته على جميع الموجودات الممكنة الخواص التي يثبتها العلم الراهن بملاحظته للموجودات، تعميمًا علميًّا ولا شبيهًا بالاستقراء العلمي. فالاستقراء الذي يزاوله ها هنا هو ذلك الاستقرار القائم على مجرد العد، والمتجرد من التحليل والنقد، وليس له في نظر العلم أي قيمة. فالموجودات التي لاحظناها، قدمت في فترة معينة من الزمان ظواهر خاصة يمكن أن تتلخص في ألفاظ كالوحدة، والتكون، والتطور. (ومع ذلك فهذه الألفاظ لا تعبر إلا عن أفكار عامة جدًّا تدل على تحديدات شديدة الاختلاف). فالموجود إذَنْ واحد، وخاضع في جميع مظاهره لقانون تطور واحد. وليس هذا استقراء بل تحولًا من الخاص إلى العام.

فهل يترك المذهب لألفاظ «الوحدة» و«التطور» معنى علميًّا تجريبيًّا؟ يصعب التسليم بذلك.

إن «واحد» هيجل يهيمن على الأثير وعلى المادة الثقيلة، على المادة غير الحية والمادة الحية، على الامتداد والفكر، على العالم والله. وهو أساسًا حي، حساب، قادر على الفعل، موهوب بالعقل إلى صميم أعماقه. أما عن التطور فإن هيجل يصرح من جهة أنه ميكانيكي تمامًا، مما يتخطى بوضوح قوي العلم على الأقل في الوقت الحاضر، ومن جهة أخرى فهو يعرف أنه بالرغم من وجود حالات من التراجع نحو درجات أدنى، فالتقدم نحو الكمال هو الغالب، وهذا أيضًا أكثر من مجرد تعميم.

يلخص هيجل مذهبه[١] بالتعبير عن وحدة الوجود **Panthéisme** يريد بذلك أن الله ليس خارج العالم بل في قلب العالم نفسه، ويحركه من داخل باسم القوة أو الطاقة. ثم يقول إن التأويل النقلي للأشياء هو التصور الواحدي لوحدة الله والعالم.

هذا التمييز بين الخارج والداخل، بين قوة متعالية وأخرى باطنة، يدفع إلى التفكير في الميتافيزيقا أكثر مما يرجع بنا إلى العلم.

هذا التمييز بين الخارج والداخل، بين قوة متعالية وأخرى باطنة، يدفع إلى التفكير في الميتافيزيقا أكثر مما يرجع بنا إلى العلم.

وأخيرًا بعد أن وعد هيجل أن يرد كل ما لا يمكن معرفته إلى المجهول، وإلى مجهول شبيه في ماهيته بالمعلوم، ينتهي إلى قانون عن الجوهر يبدو لنا –فيما يقول– أكثر غموضًا كلما نفذنا إلى معرفة صفاته.

من المستحيل إِذَنْ اعتبار فلسفته مجرد امتداد للعلم. فقد كان مغرمًا بالقول أنه لن يستخدم الحواس فقط بل العقل أيضًا، وأنه سيقوم بعمل الفيلسوف حقًّا لا العالم فقط. فلا جرم أن يكون مذهبه فلسفيًّا إلى جانب أنه علمي. ومن الواضح أن العناصر الفلسفية التي ينطوي عليها هذا المذهب مستعارة من الميتافيزيقا المعروفة باسم الدجماطية.

* * *

إذا كانت هذه الفلسفة كذلك فهل تحقق الوظيفة التي عينها لها هيجل، والتي تنطوي على إنكار الدين وإحلال شيء آخر محله؟

---

(١) ألغاز الكون –الفصل التاسع عشر.

التزم هيجل أن يستخلص من الأديان ما فيها من مبدأ أساسي حتى يتيسر له أن ينكرها بعد ذلك إنكارًا تامًّا نهائيًّا، والتمس هذا المبدأ في الثنائية. فالأديان تشهد حيثما كانت النزاع بين القوي الطبيعية والفائقة عليها، كما هو ثمرة الثنائية المتطرفة. ويذهب هيجل إلى أن آلاف التطبيقات لهذه الفكرة تتلخص في قضيتين رئيستين: ثنائية الله والعالم كما يعبر عنها المذهب الغائي، وثنائية الإنسان والطبيعة كما يعبر عنها مذهب الحرية الإنسانية، أو الاختيار.

ويزعم هيجل أن فلسفته تنطوي على الوسائل اللازمة لتصحيح هذين الخطأين، وهما رأس كل الأخطاء الأخرى.

فهو يقول إن المذهب اللاهوتي يستمد أصله من الفرض الذي اهتدى الإنسان إليه من مشابهات سطحية، والذي بمقتضاه يصبح العالم آلة لا حياة فيها. والآلة تفترض وجود مهندس، فإن كانت الآلة أكمل في كمالها من جميع الآلات الإنسانية لم يكن بد أن يكون مهندسها أسمى إلى غير حد من مهندسي البشر.

هذا الاستدلال المشبه بالإنسان متهافت ما دام العالم في المذهب الواحدي ليس آلة بل كائنًا حيًّا قبل كل شيء.

وشبيه بذلك الوهم الخاص بالحرية لأن مصدره أننا نجهل الإيحاءات الغامضة التي تحدد أفعالنا، ونظن أننا نفعل أحرارًا دون أن نحس بالقوى التي تدفعنا، فنعزل في الفكر نشاطنا عن شروط ذلك النشاط. فإذا انعزل نشاطنا على هذا النحو خيل إلينا أنه غير محدود. ولكن الواحدية تبين أن النشاط البت إن هو إلا تجريد، وأن النشاط في الواقع ليس إلا شيئًا واحدًا

مع المادة التي توجد فيها شروط مزاولته، فكل نشاط موجود فهو تبعًا لذلك محدود تمامًا.

وبذلك تنهار في نظر هيجل أعمدة الأديان التقليدية التي اشتهرت بالثبات حين تلتقي بالواحدية التطورية.

ولكن، هل من المؤكد حقًّا أن هيجل حين قلب مذهب الخلق الموسوي ومذهب المدرسين عن حرية اللا مبالاة رأسًا على عقب، وقد هدم في الوقت نفسه كل ما يقيم دعائم الأديان؟

إن هيجل لا يعرف غائية سوى الغائية الخارجية المتعالية، أي الصلة الميكانيكية البحتة بين الصانع وعمله. وهو يعتقد أنه قد استبعد كل نوع من الغائية حين تبين أن هذا التصور عنها لا ينطبق على العالم. ولكن هذا التصور الذي ليس له من الفوقطبعية إلا الاسم -ما دام الله يتماثل مع الكائنات الطبيعية- لا يمكن اعتباره ممثلًا صحيحًا لمذهب الغائية الفلسفي. ولقد تصورت الفلسفة في وضوح أكثر فأكثر، منذ أرسطو إلى هيجل، غائية داخلية لا خارجية، دينامية لا ميكانية، حية لا رياضية، تبعث من داخل الحياة والجهد نحو الأفضل مما تدل عليه القوانين الطبيعية نفسها فتنزل بضرباتها فتقلب النظام الطبيعي للأشياء.

وكذلك فإن نظرية الحرية التي نجدها عند أرسطو أو ديكارت أو ليبنتز أو كانط لا تشبه في شيء تلك التي يريد هيجل أن يقررها أو يرفضها. كان أولئك الفلاسفة يقولون بنفس المذهب الذي يعارضهم به هيجل، وهو وحدة الحرية وشروط فعلها في الإرادة الواقعة المقررة. وقد اتجه بحثهم نحو إدراك هذه الوحدة بشكل باطني أكثر فأكثر، ديناميكي حي، بالرغم

من أنهم ظلوا متمسكين بالفكرة الوهمية الميكانيكية عن المهندس الذي يستخدم قوى خارجية عنه.

جملة القول، الغائية والحرية كما نجدهما عند ممثليهما في الفلسفة تتجهان كذلك بوضوح نحو مذهب الوحدة. أفيبتعدان بذلك عن روح الأديان؟ وهل كان هيجل على حق في قوله أن هذه الروح ثنائية بحتة؟

إن ما يقرره هيجل أدنى إلى أن يكون نظرة عقلية من أن يكون تسجيلًا للواقع. ذلك أن معظم الأديان تعتمد بالضبط على افتراض وجود وحدة أولى بين الإنسان والألوهية. والدين هو السبيل إلى نقل هذه الوحدة إلى الحياة، إلى إعادتها إذا انفصمت عراها. وأكبر الظن أن جوهر الدين ليس الثنائية، بل الوحدة وهي العقيدة الأساسية في أسمى الأديان، وتدل النصوص الكثيرة على الإيمان بها. ومن أشهر هذه النصوص وأكثرها دلالة تلك الحكمة الروائية التي انتقلت إلى المسيحية: فيك نعيش، وبك نتحرك ونوجد.

ومع ذلك فمن الحق أن الأديان تقول بثنائية هي الانفصال بين الله والطبيعة، ما دامت تعود إلى الجمع بينهما. إنها تقول بالثنائية باعتبار أنها واقع، أما الوحدة فإنها تمثل في نظرها ما من حقه أن يكون وما يجب أن يصبح الواقع عليه. يقول الدين: «ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض». ومعنى هذا أنه ينبغي أن تبطل الفرقة القائمة الآن بين المخلوقات والموجود الأول، ولتحقق الوحدة الخفية لكل ما هو موجود.

هذا التصور عن ثنائية الواقع القائمة جنبًا إلى جنب مع الوحدة

الأساسية للموجود، ليس فيه من جهة المبدأ شيء يخيف هيجل، لأنه هكذا يرى بنفسه العالم والحياة الإنسانية. وبعد أن بيَّن هيجل أن الجوهر في أساسه واحد بالضرورة، أضاف إلى ذلك أنه يتجلى بماهيتين تقابل إحداهما الأخرى، الأثير المتحرك، والمادة غير الحية. وهو يرى أن هذه الثنائية يمكن أن تصلح أساسًا عقليًّا للدين، ويقول إنه يكفي في الدلالة على ذلك أن تنظر إلى الأثير الكلي والمتحرك كأنه الألوهية الخالقة، وإلى الكتلة الساكنة، والثقيلة كأنها مادة الخلق[1]. وكذلك تتحقق في نظر هيجل الطبيعة البشرية الواحدة في أساسها في الصورة المزدوجة من الانفعال والعقل المتعارضين بحسب ما هما عليه في الواقع. فالبحث عن الحقيقة -مثلًا- من اختصاص العقل وحده، مع استبعاد العاطفة بالكلية. ويرجع التقدم الفلسفي إلى الأخذ مأخذ الاعتبار ثنائية العاطفة والعقل، مع فصل هذا عن ذاك فصلًا تامًّا.

يمكن أن يقال بوجه عام أن عقلية هيجل ثنائية، فعنده أن كل الحق في جانب، وكل الباطل في جانب آخر. وحياة الإنسان تتمثل رمزًا في تاريخ «هرقل» وقد وقف في مفترق طريقين متقابلين. فكل شيء عند هيجل يعرض في ثوب متقابل يتطلب الاختيار بين هذا أو ذاك: ثنائية أو واحدية، ذاتية باطنية أو تعال، علم أو دين، عقل أو عاطفة، طبيعي أو فوقطبعي، حرية لا مبالاة أو حتمية مطلقة، غائية صناعية أو ميكانيكية متطرفة.

ثنائية الواقع هي إِذَنْ المظهر الذي تتمثل فيه الحياة الإنسانية عند هيجل. وترمي فلسفته إلى استبدال الوحدة بتلك الثنائية، وذلك بإلغاء

---

(١) الواحدية، وغيره.

أحد الأمرين المتقابلين.

فإذا كان مذهب هيجل يتعارض تمامًا مع الأديان التقليدية، ويحطمها بمعول نقداته، فلم يبلغ هذه النتيجة إلا بتقييده الغريب لهذه الأديان بل بتعديله معناها. لقد هاجم هيجل الصيغ أكثر مما هاجم الجوهر، ثم حمل هذه الصيغ على معنى ضيق مادي يشمئز منه كثير من رجال الدين. فهذا الطعن يسمح إذَنْ في الواقع بقيام أكثر من مبدأ لتجديد المذاهب الدينية.

❊ ❊ ❊

ولا غرابة في ذلك، لأن هيجل لا يمكن أن يقصد إلى تحطيم كل ما تتماسك به الأديان، وهو نفسه يعتقد أن الحاجة الدينية التي يردها إلى العاطفة حاجة طبيعية في الإنسان، كما أن العاطفة ملكة متميزة وطبيعية. وعنده أن هذه الحاجة لا تقل عن الحاجة العلمية في وجوب إشباعها. ويجب على فلسفته أن تحل هذه المشكلة العملية. ترى هل نجح في ذلك؟

يذهب هيجل إلى أن العلم كي يكون على استعداد لمواجهة الدين فليس له إلا أن يبسط جناحيه ويتحول إلى فلسفة. الواقع لن يحقق هيجل هذا النمو للعلم إلا بعد أن ضم إليه بعض التصورات المستعارة من الميتافيزيقا الدجماطية. ولكن يلوح أنه لكي تكون هذه الفلسفة بدورها قادرة على إنكار الأديان فقط بل على اتخاذ مكانها أيضًا، فقد كان على هيجل أن يغذيها من الخارج بثروة جديدة ما كانت تستطيع أن تقدمها لنفسها.

ولا يمل هيجل من تكرار القول بأن مَن يملك العلم والفن يملك بذلك الدين أيضًا. وهو يختتم تعاليمه في الواحدية بالابتهال إلى الله، المبدأ المشترك للخير والجمال والحق. ويقول في ذلك إن الحق والجمال والخير هي الآلهة الثلاثة السامية التي نركع أمامها في إخلاص. ولتمجيد هذا المثل الأعلى الله الواحد والثلاثة حقًّا –سيرفع القرن العشرون الهياكل.

ولكي يسوغ المعنى الذي يخلعه على فلسفته يستشهد بأبيات نظمها جوته أعظم عباقرة الألمان، يقول فيها:

من يملك العلم والفن

كذلك يملك الدين

والدين ضروري لمن

يعري من الاثنين

فما معنى هذا القول؟

الفن في نظر جوته هو المثل الأعلى من حيث إنه منتزع من الواقع وليس هذا المثل الأعلى مجرد انتزاع من الواقع أو انعكاس عنه، بل هو مبدؤه الذي به يجب أن نتعلق ومنه يجب أن نتلقى الإلهام. وإذا شئنا أن نتسامى فيجب أن يهبنا «الكامل» بفيض من كرمه أولًا الاستعداد لذلك، ثم يسمو بنا شيئًا فشيئًا إليه.

فهيجل إذ يرفع جوته فوق سبينوزا، كما رفع سبينوزا فوق دارون، يمضي في سبيل إشباع الحاجات الفلسفية، بل مطامح الإنسان الدينية والمثالية.

كيف أدمج هيجل هذا الجانب الجديد في جملة نظامه الفلسفي؟ هذا ما لا نستطيع أن نتبينه بوضوح؛ إذ يكتفي هيجل بقوله إن إنسان العصر الحديث يرى في كل مكان آثار الحق والجمال والخير إلى جانب كفاحه الوحشي في سبيل الحياة. ولكن ما الصلة بين هذين الوجهين من الحقيقة؟ ومن أين جاء أنه يكفي أن يخبرنا العلم بأن قانون الكفاح في الحياة هو القانون الأساسي في الطبيعة حتى نستنتج أن الحق والخير والجمال أمور موجودة في كل مكان من العالم، وأنها يجب أن تكون موضوع رغباتنا وجهودنا؟

من الواضح أن هيجل ليتسنى له أن يستبدل الأديان قد أدخل هنا تصورات معيارية إلى جانب التصورات التجريبية وفوقها، أو بعبارة أخرى خلع على الأوامر الشخصية المعطاة في الشعور قيمة. ولكن الأمر الشخصي والخيالي القائم على هذا النحو كمعرفة وواجب واقعيين ليس شيئًا آخر سوى ما نسميه الوحي. وإذ قد أدخل هيجل في مذهبه مبدأ غريبًا شبيهًا بالوحي الديني فقد استطاع أخيرًا –مع جوته– أن يصف لنا كيف نتجه نحو الخير والحق والجمال.

ولكن لم لا يعيد الجمال والخير والحق باعتبار أنها مُثُلٌ عُليا تتبع بعد أن أدمجها مرة أخرى في الفلسفة؟ وهل إله الأديان إلا الطريقة التي تتمثل بها هذه الأديان الحق والخير والجمال؟ فهذه الثلاثة ليست تصورات ثابتة لا عمق فيها كفكرة المثلث أو الفقاريات. ولقد كان السبب في إثارة جميع أنظار الناس الميتافيزيقية والدينية تلك الطبيعة الغريبة لهذه الأمور الثلاثة؛ لأنها غير معطاة ماديًّا، بل يسعى العقل إلى تحديد المفهوم منها

بتقدم لا حد له يتسامى فيه المرء على نفسه ويحاول أن يتصل بما يسميه الله.

من العسير القول بالضبط إلى أي أخلاق وإلى أي دين كانت واحدية هيجل ستقودنا، لولا أنه اتجه فجأة من الخارج نحو مثل جوته الأعلى. ذلك أن فلسفة هيجل من جهة ما التزمت معارضة الأديان، فقد ألحت غالبًا في القول بالوحدة الأساسية للكائنات والميكانيكية الكلية، وجبرية الكفاح في سبيل العيش، وتهافت معتقداتنا الشخصية، والتضامن المطلق الذي يربط كل موجود بمجموع الكون. فهل نستطيع أن نستنتج من هذه المبادئ أي شيء يشبه ما نسميه بالحرية، وقيمة الشخص، والإنسانية، والإخاء، والتطلع إلى المثل الأعلى.

كما أن تطور العلم فيما رأى هيجل إلى فلسفة يعد مشكلة غريبة، كذلك كان تطور هذه الفلسفة إلى دين يعد تحولًا لم توضحه مبادئ المذهب حتى بدا كأنه فائق على الطبيعة.

والتفسير الوحيد المقنع هو أن هيجل أقام من العلم فلسفة ليتيسر له بوساطتها أن يقلب الأديان. ثم أقام فلسفته دينًا حتى يستطيع أن يستبدلها به. وهكذا تخلق الغاية كمبدأ متنافر الوسائل.



الفصل الثالث

الفلسفة والأخلاق العلميان في العصر الحاضر

من المهم التمييز في مذهب هيجل بين الفكرة والتنفيذ. فللتنفيذ صفة توفيق يصعب أن تقاوم النقد. فهذا هيجل يقرب بين داروين وسبينوزا، وبين سبينوزا وجوته أكثر مما يوحد بينهما. ومع ذلك فليس من الضروري بلوغ الفكرة بوساطة الاعتراضات التي يثيرها التنفيذ. ولعل التوفيق الذي يلجأ إليه هيجل يتصل بالضبط بالصعوبة التي يلاقيها المرء عادة حين يحقق مباشرة فكرة جديدة.

والفكرة التي تصورها هيجل بوضوح وتمسك بها بحكمة هي الآتية: للإنسان يقين منذ الآن صحيح، هو العلم. وكلما تأمل في خصائص هذا اليقين تبين له أنه لا يملك، ولن يستطيع بلا ريب أن يملك غيره. ولن يخدع إلا نفسه فيبني صروحًا على الرمال، لو أنه طلب لأي شيء يبتدعه أساسًا آخر خلاف العلم.

ولكن في الوقت الذي يطابق الإنسان بين أفكاره وبين الأشياء، وهو ما يجعل حكمه مشروعًا، فلا يجب أن يقصد إلى أي شيء ولا أن يعدل عن أي شيء مما يرتبط بطبيعة الأشياء –تبعًا لشعوره وتبعًا لعاطفة قاهرة مرتبطة كذلك بطبيعة الأشياء– ويكون شرفه، وامتيازه، وتقديره لذاته، وسعادته.

والعلم كما يقولون لا يحفل بهذا كله. وكما يلاحظ هيجل -وهنا تظهر فكرته الرئيسة- لا يرى الإنسان في العلم سوى العلم. فلتتفكر في العلم، ولتفسر بمعونة العقل مبادئه ومناهجه ونتائجه؛ وفي كلمة واحدة فلتخلق بوساطة الملكات ذاتها التي عنها نشأ العلم فلسفة علمية. وستجد أن العلم الذي نشأ على هذا النحو، وبسط جناحيه دون أن يغير مع ذلك من طبيعته، يقدم إليك جميع المعارف النظرية، وجميع الاتجاهات العملية التي ينشدها العقل الناضج مما كان العلم التجريبي البحت عاجزًا عن تقديمه.

وهكذا تصبح حقًّا الأديان التقليدية عديمة الجدوى ما دامت قد استبدلت؛ وسيكون دين المستقبل هو دين العلم.

الواقع أن نقائص التنفيذ لم تقض على فكرة هيجل. إذ يوجه عام لا يسقط المبدأ ويتلاشى لأنه طبق تطبيقًا سيئًا أو ناقصًا، أو لأنه يفقد ورفض مائة مرة ومرة؛ بل لأنه يخلو من مضمون حقيقي، ولأنه يفقد الحيوية والنشاط. ففكرة هيجل هي إحدى الأفكار التي تسيطر اليوم على العالم الفكري.

لقد بذلت هذه الفكرة محاولات من كل نوع كي تتحقق، مع تجنب العيوب التي كانت عند هيجل تهددها بالقضاء عليها. فهل يمكن القول إنها نجحت في ذلك؟

إن الفلسفة المعروفة بالعلمية مزدهرة في هذه الأيام ازدهارًا عظيمًا. وهي تحاول أن تكون جديرة أكثر فأكثر باسمها. ولكن تقدم منهج العلوم يقوم أكثر فأكثر على استبعاد كل شيء ميتافيزيقي أو شخصي، ليعتمد

اعتمادًا خالصًا على الواقع، الذي يؤخذ بمعنى خاص، هو الواقع الواحد بالنسبة لكل ملاحظ، الواقع الموضوعي، الواقع العلمي. ويترتب على ذلك أن الفلسفة العلمية تسعى هي أيضًا إلى بناء نفسها دون أن تلجأ إلى أي فرض ميتافيزيقي. فهي لا تريد –بالمعنى الحرفي– أساسًا آخر غير العلم، وآلة أخرى خلاف العقل الذي يقتصر فقط على العمليات المنطقية التي يتطلبها العلم منه.

فالفلسفة العلمية إذَنْ –دون أن تعدل عن وضع المشكلات التي تزيد في عمومها وعمقها عن تلك التي يعني بها العلم بمعنى الكلمة –تسعى إلى أن تكون دائمة القرب من العلم؛ فهي تتطلع إلى الاندماج فيه اندماجًا وثيقًا حتى إذا لاح أنها تتجاوز معناه.

ونتيجة هذا الاتجاه هو إبعاد الفلسفة العلمية –عند من يحملون مطالبها على محمل الجد– من المشكلات النظرية، وبخاصة العملية، وهي المشكلات التي تعتبر مادة الأديان حقًّا. ولو كان بلوغ الأديان يتم بدراسة موضوعات مثل طبيعة الفرض العلمي، أو مبادئ الكيمياء الطبيعية، فلن يكون ذلك إلا بطريق غير مباشر قليل الوضوح. حقًّا تبدو العلوم البيولوجية في ذاتها شديدة القرب من الأمور الأخلاقية والدينية، لأنها تتحدث عن شروط الوجود، والنمو، والتنافس، والتلاؤم الخاصة بالمجتمعات وبالتقدم. ولكن منهج العلوم البيولوجية كمنهج كل علم يقوم على رد الأعلى إلى الأدنى. ولكننا إذا سلمنا بأن هذه التصورات لها في العلوم الطبيعية معنى عملي شبيه بمعنى تصوراتنا الأخلاقية، فمن منا يرضى بأن يرى الإنسان لا ينظم سلوكه إلا على أساس حياة الكائنات

الأدنى منه، دون أن يقدم ما يشبع ضميره وأطماعه كإنسان؟ وإذا كان المجتمع الحيواني أساس المجتمع الإنساني، فهل يترتب على ذلك أن المجتمع الإنساني لا يمكن، أو لا يجب أن يكون شيئًا آخر غير المجتمع الحيواني؟

لهذا السبب نرى بوجه عام العلماء المختصين بصناعة العلم يعدلون عن التحليل والقياس المنهجيين حين يتجاوزون المشاكل الفلسفية الداخلة بشكل ما في المعارف العلمية ذاتها، ليصلوا منها إلى هذه التعميمات الواسعة التي يسميها الألمان «نظرة شمولية» **Weltanschaunng** ويلمسون بذلك مسائل تهم حقًّا الشعور الأخلاقي والديني. إنهم لا يعرضون نظراتهم في دين العلم بطريقة علمية، كما يعرض الإنسان قانونًا عامًا يستخلص من القوانين الجزئية القائمة على الملاحظة. أكثر من ذلك، فإنهم في كلماتهم التي يلقونها في المناسبات، وفي مقدمات تآليفهم، وخاتمة كتبهم، ومحاضراتهم، يشيدون ببيانهم البليغ بمزايا العلم وعظمته وجماله، وفضائل الصبر وإنكار الذات والمثابرة والإخلاص والمودة والتضامن والفناء في الإنسانية، وهي كلها فضائل يفترضها العلم وينميها؛ ويصلون من ذلك إلى هذه النتيجة العظيمة: العلم يحكم كل شيء. فالعلم وحده هو الذي يملك من الآن فصاعدًا القوة الأخلاقية اللازمة لتكوين كرامة الشخصية الإنسانية وتنظيم جماعات الغد. والعلم هو الذي سوف يضيء العصور التي نحلم بها، عصور الإخاء والمساواة بين جميع الناس أمام قدسية قانون العمل.

فالعالم لكي يشغل مكان الدين يقدم من نبل حياته، وعظمة فكره،

وسلطان شخصيته وعبقريته أكثر مما يستعين بالمذاهب الدقيقة المستمدة من مكتشفات العلم نفسه.

وأيضًا فلم يتمسك أحد بالتصور المبهم عن فلسفة علمية تتوسط بين العلم والدين. وتساءل كثير من المفكرين أنه بدلًا من معارضة الدين بالعلم مأخوذًا كوحدة وكفلسفة، فقالوا أليس في الاستطاعة إنشاء علم محدود مطابق للفكرة العامة عن المعرفة العلمية، بل يكون بحيث يحقق في حياة الإنسان جميع الوظائف الضرورية أو النافعة التي كان الدين يحققها حتى الآن.

هذا العلم الخاص الذي يمكن فيما يظهر إنشاؤه في ظل هذه الشروط، هو الأخلاق. وعندئذ ارتفعت أصوات التأييد من كل مكان تحتفل بفكرة الأخلاق العلمية. ولم تحتضن هذه الفكرة بشدة فقط، بل جرى العمل على تحقيقها، فكانت إحدى ثمار هذا العمل هو أخلاق التضامن La morale de la Solidarité.

والتضامن تصور علمي يختلف عن المحبة المسيحية أو الإخاء الجمهوري. فالتضامن قانون من قوانين الطبيعة كالجاذبية. وهو شرط وجود كل جماعة بشرية وازدهارها. من أجل ذلك كان التضامن – صراحة أو ضمنًا– بغية كل إنسان عاقل لا يمكن أن يقصد إلى العيش خارج شروط وجوده.

فالتضامن هو بالضبط همزة الوصل بين النظر والعمل، هو الطريق الطبيعي الذي ينقلنا من الواقع إلى الفعل، والذي لم يكن بد من اكتشافه ليتسنى لنا الاستغناء عن الأديان والحياة الإنسانية بمعنى الكلمة في حاجة

إلى قاعدة حين كان العلم عاجزًا عن تقديمها، ولم يكن بد من طلبها من العاطفة. فالفضل يرجع إلى التضامن في سد هذه الثغرة آخر الأمر، فالعلم يتفق مع الحياة ويلتقي بها في نقطة منه، ويعتبر المبدأ الذي يعبر عن هذه النقطة من التوافق والالتقاء كافيًا. فلو أننا حللنا جميع الواجبات التي يفرضها العقل المستنير على الإنسان مثل العدل، ومساعدة الغير، وكمال النفس، والتسامح، والإخلاص للأسرة والوطن والمجتمع والإنسانية لرأينا أنها كلها تفسرها وتسوغها وتحددها الفكرة العلمية الوحيدة وهي التضامن.

ويذهب أنصار أخلاق التضامن إلى أنها ستلعب نفس الدور الذي نسبه هيجل للواحدية كدين. وستصلح هذه الأخلاق في الوقت الحاضر لأن تكون همزة الوصل بين الدين والعلم، بما تنادي به من تسامح، وما فيها من مشابهات بالجوانب المصقولة من الأديان، ولكنها كلما نمت شيئًا فشيئًا مع التطبيق واستقرت في العقول حلت محل الأديان، لأنها لن تحقق جميع الآثار النافعة التي أمكن لهذه الأديان أن تقوم بها فقط، بل أعمالًا أخرى أرحب وأرفع تتطلب عقولًا صاغتها الثقافة الفكرية.

ويزهو أصحاب مذهب التضامن بأنهم قد حددوا على هذا النحو التصور الدقيق الذي يجب أن يجعل من الأخلاق العلمية حقيقة واحدة متجانسة لا مجرد مجموعة توفق بين نظامين متنافرين.

فما أعظم هذا الكشف الذي لن ندرك أهميته مهما نبالغ في وصفه! ففي بداية العلم الحديث رأى ديكارت في الامتداد –المحسوس والمعقول على السواء– همزة الوصل بين العالم المادي والعقل، فهل

يمكن كذلك أن نهتدي إلى همزة الوصل بين عالم العلم وعالم العمل؟ إن مذهب التضامن هو الذي يقدم لنا هذه الصلة.

فما هي في الواقع قيمة هذا المذهب؟

* * *

التضامن فيما يقولون حقيقة علمية. فلا نزاع أن العلم يبين لنا كيف تتوقف طائفة من الكائنات والظواهر بعضها على بعض. ومن وظيفة العلم بالذات أن يكشف عن علاقات التضامن، وقانون الفعل ورد الفعل هو قانون تضامن. ومع ذلك فليس العلم أقل عناية بالبحث عن علاقات الاستقلال وتقريرها.

ولقد كتب بسكال يقول: «بين أجزاء العالم من الصلة والتسلسل ما يجعلني أعتقد في استحالة معرفة جزء منها دون معرفة الكل». قد يكون إثبات هذا التضامن الكلي مشروعًا نظريًّا، ومن المؤكد أن التسليم العملي بمثل هذا المبدأ يجعل العلم مستحيلًا. فلم يكن العلم ليستطيع أن يبتدع نفسه إلا بافتراض استقلال بعض أجزاء الطبيعة عن بعضها الآخر استقلالًا محسوسًا. وما يسمى قانونًا أو نوعًا أو جسمًا فهو تضامن خاص ثابت نسبيًّا، أي أنه مستقل نسبيًّا عن سائر الطبيعة، ثم إن كشف قوانين كبلر وقوانين الجاذبية الكلية لم يكن ممكنًا إلا لأن النظام الشمسي يكون بشكل ما مستقلًا بنفسه. ويدل نفس منطوق قانون نيوتن على أن فعل بعض الأجسام في بعضها الآخر مما يمكن إغفاله. ولم يصل العلماء في التجربة البارومترية إلى إخضاع ارتفاع عامود السائل للضغط الجوي وحده، إلا بعد استبعاد جميع الظروف المعطاة الأخرى. فليس شك في

أن العلم يبحث عن أنواع من التضامن، ولكن المشكلة التي تعرض له هي معرفة ما يجب أن يجيزه من أنواع التضامن، وما يجب أن يستبعده من أنواعه الظاهرة أو المتصورة. ولن يتمكن العلم من كشف أي تضامن إلا حيث قد أوجدت الطبيعة ذاتها ارتباطات خاصة بين ظواهر مستقلة استقلالًا محسوسًا بعضها عن بعض.

من التعسف إذَنْ التمسك بفكرة التضامن دون الرجوع إلى الفكرة المقابلة لها. وصاحب مذهب التضامن الذي يتخذ بحق من العلم مرشدًا ليس أقل عناية بحل التضامنات الظاهرة أو العرضية البحتة من تحديد التضامنات الحقيقية العميقة. وهو يسعى إلى وضع علاقات استقلال وجود ذاتي لا تقل عن علاقات التضامن والتبعية المتبادلة.

غير أننا إذا فرضنا أن بداية هذه التضامنات الصحيحة أو الباطلة قد تحققت، فلن يكن التضامن قد فعل أكثر من تحضير عمله، إذ من المستحيل أن يقف عند حد التضامنات الموجودة في الطبيعة. وهو بالضرورة يريد الخير للناس والعدل بينهم وسعادتهم. فهل يعيد إذَنْ عقيدة التشبيه التي رفضها هيجل بشدة، ويسلم بأن الطبيعة فيما تقيمه من تضامنات تضع نصب عينيها بدقة إشباع الضمير الإنساني. ومن الواضح أن ما يستعيره التضامني من الطبيعة هو مجرد إطار، أو صورة مجردة للتضامن. وهو يدخر هذا الإطار ليضع فيه ما يشبع حاجاته الأخلاقية. وسيحتفظ بجزء عظيم أو صغير مما تقدمه له الطبيعة، ولكن بحيث –كما يقول ديكارت– يمكن أن يرفعه إلى مستوى العقل.

من أجل ذلك يلوح أن مبدأ التضامنيين، ولو أنه واحد في الظاهر،

إلا أنه مزدوج في الحقيقة. ولا غرابة في ذلك، إذ كثيرًا ما تنطوي اللفظة الواحدة على معنيين. فنحن نجد من جهة التضامن الفيزيقي، التضامن المعطي الذي لا يحفل بالعدل، الواقع المجرد الذي يجب على الإنسان أن ينزله قدره من جهة نظره كإنسان، ونجد من جهة أخرى التضامن الأخلاقي، الحر، العدل، وهو فكرة يجعل منها الإنسان موضوعًا جديرًا بجهوده، وهو سيحققها ككل أفكاره مستخدمًا بطريقته الخاصة المواد التي يجدها في الطبيعة.

بعبارة أخرى همزة الوصل التي نبحث عنها بين العلم والعمل لا يقدمها النظام التضامني؛ لأن هذا النظام يضم الواقع والفكرة على طريقة المذاهب التوفيقية، ثم يضعهما تحت اسم مشترك ويقول عنهما إنهما شيء واحد.

حقًّا يرد الكثيرون قائلين إنه من الخطأ بحث التضامن الأخلاقي على أنه فكرة بحتة، ومعارضته بسبب ذلك بالتضامن من الفيزيقي. فالتضامن الأخلاقي واقع أيضًا، وهو حقيقة تجريبية وحقيقة علمية، لأن أصله يمتد إلى الغريزة الإنسانية. وما هو إلا إدراك بوساطة الضمير لقانون خاص بالطبيعة الإنسانية شبيه بالقوانين الطبيعية، فالإنسان الفرد يولد كالحيوان ويعيش متضامنًا تضامنًا خاصًّا مع بعض الموجودات. وما نسميه بالتضامن ليس إلا المعرفة بهذا التضامن الخاص ونظريته.

المسلمة التي يعتمد عليها هذا التفسير هي تشبيه الضمير بمرآة خاصيتها الوحيدة أن تعكس الأشياء الموجودة أمامها. ثم أصبحت الاستعارة نظرية. ولكن الواقع أن الإنسان يجد نفسه أمام عدد كبير من

التضامنات المعطاة، عليه أن يختار من بينها، فهذه يجب التمسك بها، وتلك يجب استبعادها. بل قد يتطلب الأمر إنشاء تضامنات من الواضح أنها ليست معطاة، مثل التضامنات القائمة على العدل أو الخير. وفيم إذَنْ هذا الكفاح، والجهد، والجد الجاد، إذا كان الأمر لا يتطلب إلا الشعور بما هو موجود واستبقاءه كما هو؟ من الواضح أنه لاختيار حقيقة من بين الحقائق الواقعة، ثم تجاوز هذه الحقائق، على الإنسان أن يملك معيارًا للحقيقة وميزانًا للقيمة لا يختلط بهذه الحقائق نفسها، أو عليه أن يبحث عن هذا المعيار والميزان. وبعد، فمن أين نستمد هذا المعيار؟

قد يقال: إن الغريزة، من الضمير، من الحاجات الأخلاقية للطبيعة البشرية التي هي أيضًا حقائق واقعة.

وهنا ينكشف الستار عن الإبهام الموجود في أساس النظرية. فعامود الزئبق المعلق في أنبوبة الضغط الجوي واقعة من الوقائع، والشعور بفكرة العدالة واقعة أيضًا. ولكن هاتين الواقعتين مختلفتان في طبيعتهما اختلافًا عظيمًا، فالأولى ترد إلى عناصر محدودة وموضوعية تتمثل في جميع العقول بأفكار واحدة. ومجموع مثل هذه العناصر هو الذي يسمي واقعة علمية. أما الثانية فإنها تمثل شيئًا، هو مثل أعلى. إنها تنطوي بلا نزاع على عنصر موضوعي، هو وجود فكرة خاصة في الشخص المفكر، أو وجود عاطفة خاصة. ولكن هذا العنصر ليس محل بحثنا هنا، ففي داخل أنفسنا ألف عاطفة أخرى لا ننسب إليها نفس القيمة، بل المسألة بالضبط تنحصر في إثبات الامتياز لهذه العاطفة على غيرها. نحن إذَنْ لا نرجع إلى العاطفة من حيث هي كذلك، بل إلى الغاية التي تستهدفها، كالعدل، أو الإحسان

أو الإنسانية، أو التضامن المثالي. ولكن ليس العدل والإحسان واقعتين موضوعتين وعلميتين. منهما مدركان مباشرة، وشخصيان، ولا يحللان، بعكس الوقائع العلمية. وهما فكرتان أوليتان، شبيهتان بالأفكار التي يسعى العلم إلى نقدها، وردها إذا أمكن إلى عناصر مضبوطة قابلة للقياس. بل هما معطيان –إذا صدقنا الشعور الذي نزعم الاعتماد عليه– لا يقبلان الرد إلى وقائع علمية ما دامتا تعبران عن إدعاء العقل البشري تصحيح الحقيقة، وتقديم وقائع يبحثها علم المستقبل ولا يستطيع علم اليوم التنبؤ بها.

بعد هذا الاستطراد الطويل إذ بنا نرى أنفسنا قد عدنا إلى النقطة التي بدأ منها هيجل. ولقد وضع هيجل دارون إلى جانب جوته، وضع «الصراع في سبيل الحياة» إلى جانب «عبادة الحق والجمال والخير»، لكي يشيع على السواء المطالب العلمية والمطالب الأخلاقية للطبيعة البشرية. فأصبح مذهبه المسمى بالواحدية ثنائيًّا. ولقد تصور بعض المفكرين الأخلاق المسماة علمية سبيلًا للحصول على الوحدة المنشودة باعتبار أنها تركيب من المعرفة والعمل، ولكنهم لم يفعلوا بهذه الصياغة سوى التقريب بين لفظين. ذلك أننا إما أن نلتزم العلم الجدير حقًّا بهذا الاسم فلا نصل إلى الأخلاق، وإما أن نبدأ بمطالب الإنسان الأخلاقية فلا نتمكن من اللحاق بالعلم. فليس يكفي أن نصطنع اسمًا حتى نستحقه.

هذه الثنائية التي تقع فيها دون انقطاع، مهما نبذل من جهد للتغلب عليها، داخلة فيما يلوح في نفس المشكلة المعروضة أمامنا. ولقد أعلن هيجل بقوة صيغة هذه المشكلة: أن نشبع بالعلم مطالب الطبيعة البشرية عملية كانت أو نظرية.

والعلم هو معرفة مجموع الوقائع العلمية وتنظيمها. وحاجات الطبيعة البشرية ليست وقائع علمية إلا في أساسها الفيزيقي، لا في موضوعها وهو الأمر الذي نحن الآن بصدده فقط. كيف إذَنْ نعرف «أوليًّا» أن العلم في مقدوره إرضاء الإنسان؟ ألم يحرم علينا باسم العلم كل تشبيه وكل نظرية في التناسق الأزلي بين الإنسان والأشياء؟ ألم ينصحنا هؤلاء المفكرون أن نأخذ دائمًا جانب الحذر من إيحاءات الشعور، والعاطفة، والرغبة، وهي كما يصرحون بعيدة الصلة عن الحقيقة الموضوعية؟ ليست الثنائية إذَنْ التي ننتهي إليها إلا استمرارًا لتلك الثنائية التي فرضت للتوفيق بين العلم وحاجات الإنسان.



الباب الرابع

المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

الطبيعة والظواهر الطبيعية: النظر في «ظواهر» الدين التي حلت مكان «موضوعات» الدين

الفصل الأول: التفسير النفساني للظواهر الدينية– الظاهرة الدينية من الناحية الشخصية والموضوعية– التطور التاريخي للعاطفة الدينية– تفسير الظواهر الدينية بالقوانين العامة للحياة النفسية.

الفصل الثاني: التفسير الاجتماعي للظواهر الدينية– مزايا وجهة النظر الاجتماعية– جوهر الظاهرة الدينية العقائد والطقوس– نقص التفسير النفسي– الدين كوظيفة اجتماعية.

الفصل الثالث: نقد المذهب النفساني والاجتماعي– مطامع هذين المذهبين– هل التفسيرات التي قدماها علمية حقًّا؟– الأنا الإنسانية والجماعة الإنسانية هل يمكن إخضاعهما للأسباب الميكانيكية؟– المذهب النفساني عاجز عن تفسير عاطفة الإلزام الديني– المذهب الاجتماعي من حيث رجوعه إلى المجتمع ليس واقعيًّا فقط بل مثاليًّا.

* * *

كان العلم والدين في المذاهب التي نظرنا في أمرها حتى الآن موضوعين في مواجهة أحدهما الآخر كأنهما شيئان مقرران، وكان البحث دائرًا كيف يتسنى للعقل أن يبيح تعايشهما دون الإخلال بمبدأ عدم التناقض. هذا التصور للمشكلة ليس هو التصور الوحيد الممكن.

فالعلم حين قام نهائيًّا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس مزدوج من الرياضيات والتجربة، تساءل عن الموقف الذي يجب أن يتخذه بإزاء مثل هذه الأمور كالطبيعة والحياة والنفس، وهي التي يسلم بها عادة على أنها حقائق مقررة تختلف اختلافًا شديدًا مع ذلك عن موضوعات التجربة والبرهان الرياضي. وبعد أن تردد العلم فترة من الزمن، كشف عن تمييز يلوح أنه حل الصعوبة نهائيًّا. فبدلًا من اعتبار الطبيعة والحياة والنفس كأنها أمور قائمة بذاتها استبدل بها العلم الوقائع الطبيعية والبيولوجية والنفسية المغطاة في التجربة. أما الماهيات الكلية التي تتجلى عنها هذه الظواهر، فقد تجاهل العلم أمرها، واحتفظ بالأسماء الكلاسية مثل الفيزيقا والبيولوجيا والبسيكوجيا، غير أنها لا تعني عنده أكثر من علم الظواهر الفيزيقية والبيولوجية والبسيكولوجية، وإلى هذا التغيير في وجهة النظر يرجع الفضل في تمثل العلم حقائق كانت تلوح بعيدة المنال إلى الأبد، كما جرى التقليد على تمثيلها كذلك.

أفلا يمكن أن نتصور فيما يختص بالدين تغييرًا مماثلًا في وجهة النظر؟ فإذا نحن اعتبرنا الدين وموضوعاته أمرًا قائمًا بذاته واحدًا كليًّا، فالعلم فيما يبدو لن يقدم أبدًا عن ذلك إلا تفسيرًا مموهًا، ولكن ماذا يحدث إذا استبدلنا بالدين الظواهر الدينية؟ فهذه الظواهر هي بوجه

عام الشيء الوحيد المعطى لنا مباشرة، إذ يمكن ملاحظتها، وتحليلها، وتصنيفها كغيرها من الظواهر. ونستطيع بصددها كما نستطيع بصدد غيرها أن نبحث في إمكان ردها إلى قوانين تجريبية. ولِمَ لا يصبح الدين حين نعالجه على هذا النحو موضوعًا للعلم، كما أصبحت الطبيعة كذلك منذ أن اتفق على معنى هذا اللفظ بأنه ليس إلا مجموع الظواهر الطبيعية؟

هل يتخطى رد الدين إلى الظواهر الدينية بعض عناصره الجوهرية؟ لن يعتقد ذلك إلا مَن يظن بوجود شيء خارج الظواهر الطبيعية وهي موضوع الفيزيقا يدخل تحت اسم الطبيعة، ويخضع بشكل ما لسلطاننا الواقع إذا تحررت عقول المفكرين من الآراء الميتافيزيقية المتحيزة، وأمكن وصف الظواهر الدينية بدقة وردها إلى قوانين وضعية شبيهة بالقوانين الفيزيقية أو الفسيولوجية، فلن توجد مشكلة الصلة بين الدين والعلم، إذ تنطوي عندئذ تحت لواء المشكلة العامة للصلة بين العلم والحقيقة، وهذه المشكلة العامة ذاتها لفظية أكثر منها واقعية، ما دام العلم كما أصبح يتكون منذ الآن، هو أكمل تعبير ممكن عن الحقيقة.

وفي ظل هذه الطريقة من النظر إلى الأمور، ما مصير الحاجات الواجبة للطبيعة البشرية، وهي الحاجات الأخلاقية والدينية التي تراجع عنها نهائيًّا أمثال أوجست كونت، وهربرت سبنسر، وهيجل؟



الفصل الأول

التفسير النفساني للظواهر الدينية

هذه الحاجات تعبر عنها مبادئ تظهر في الشعور كأنها واضحة ضرورية. هذه المبادئ هي اعتماد المتناهي على اللا متناهي، والنظام الأخلاقي في الكون، والواجب، والثواب بحسب العدل، والنصر الضروري للخير. وقد بين فيلسوف من أبرع فلاسفة القرن الثامن عشر هو ديفيد هيوم حين بحث مبدأ السببية كيف أن هذه القضية التي تلوح مفروضة على العقل كأنها حقيقة مطلقة، قد لا تكون في الواقع إلا تعبيرًا مجردًا وانعكاسًا فكريًّا لتغييرات باطنة في داخل الشخص الشاعر بها. فأنا حين أثبت رابطة سببية بين أ، ب، أعتقد أني أطبق مبدأ معطى «أوليًّا» أسميه مبدأ السببية. غير أني حين أحاول صياغة هذا المبدأ وتحليله، اصطدم بصعوبات لا حل لها. والواقع أنني أخضع لعادة نشأت في الخيال من تكرار إدراك التتابع بين أ، ب. وبمقتضى هذه العادة كلما ظهرت أ، أتوقع ظهور ب. وهذه هي العادة التي يعبر عنها ذهني على طريقته بالتصور الخاص بالسببية. وليس ثمة شيء واقع فيما أسميه بالسببية إلا الاستعداد النفساني الذي يعتبر هذا المبدأ صيغته. وبالمثل سبق أن نقد سبينوزا الإحساس بالحرية المطلقة وأرجعها إلى جهلنا بالأسباب التي

تحدد أفعالنا إلى جانب شعورنا بهذه الأفعال نفسها.

لقد مهد هذان الفيلسوفان إلى ثورة صحيحة، نعني تحويل الأنطولوجيا إلى علم النفس، بتفسير بعض الأفكار المعينة على ذلك النحو، لا بحقائق متميزة عن الفكر، بل بظواهر منحصرة في الشعور.

وتبعًا لهذا المنهج يسعى اليوم كثير من المفكرين إلى إدراج الأمور الدينية في ميدان العلوم الوضعية.

وإذ قد وضعت المشكلة هذا الوضع فقد أصبحت قائمة قبل كل شيء على ملاحظة وتحليل الظواهر الدينية المقدمة في التجربة، ثم السعي إلى تفسير هذه الظواهر في ضوء القوانين العامة للظواهر النفسية.

ولا يمكن أن نثبت أنه منذ الآن توجد مذاهب تامة يمكن القول إنها مشتركة بين جميع الأخصائيين، وقد تربعت نهائيًّا على عرش العلم. لأن هذه المباحث التي لا تزال جديدة تفتح الباب لكثير من الاختلافات، ولا يزال المجال مفتوحًا للنظر في المناهج والمسائل والفروض المقترحة، أكثر من النظر في النتائج المكتسبة نهائيًّا.

* * *

ونقطة البداية في هذه المباحث هي تسجيل الوقائع كما تعرض على الشعور الديني نفسه. ثم تحلل الأديان السابقة والحاضرة بصرف النظر عن كل فكرة سابقة وكل نظرية وكل مذهب، وتستخلص الحالات النفسية والعبادات والنظم التي تتميز كما هي موجودة في الواقع. ويمكن أن نسمي تصور الظواهر الدينية تصورًا شخصيًّا، تلك الظواهر التي

نحددها حين ننظر إليها بمنظار الشعور الديني.

وسمة الظاهرة الدينية البارزة، على هذا المعنى، هي أن الإنسان يعتبر نفسه كأنه على صلة بموجود أعلى، خفي كثيرًا أو قليلًا، منه يرتقب تحقيق بعض رغباته. وهذا الاعتقاد الأولي يضفي على جميع انفعالاته وتجاربه لونًا ومعنى.

أما ذلك الذي لا يعرف إلا الإيمان ويجهل العاطفة الصوفية، فالصلة بالله عنده موضوع الفكر والرغبة والفعل، ولكنها غير متحققة، ولا يمكن أن تتحقق في هذا العالم إلا مع كثير من النقص. أما الصلة بالله تبعًا لشعور المتصوف فهي على العكس فطرية بالطبع في النفس الإنسانية، وليس على المتصوف إلا أن يشعر بها ويرتب عليها حياته بأسرها. وعلى حين يتجه المؤمن البسيط من الفكرة إلى الفعل إلى العاطفة ليتصل بالله، فإن المتصوف يبدأ من هذه الصلة ذاتها ويعتبرها كأنها تحدد أولًا عواطفه، ثم أفكاره وأفعاله بعد ذلك.

والصلة بالله التي يتمتع بها المتصوف وهو في هذه الحياة تتحقق بشكل تام في الحال التي تعرف باسم الغيبة أو الجذب. وعندئذ تشعر النفس شعورًا قويًّا بأنها توجد في الله وبالله. إنها لا تعتقد أنها فنيت، بل تبعًا لمذهب كبار الصوفية تشعر بالعكس بوجودها بكل ما في معنى الوجود من قوة. وتصبح حياة الصوفي أكثر عمقًا كلما كانت صلته أوثق بمنبع كل حياة.

* * *

على هذا النحو توجد الظواهر الدينية حين نلاحظها من خلال الشعور الديني ذاته. لا ريب أنه من العسير، إن لم يكن من المستحيل، مناقشة قيمة هذه الأحكام التي تنطوي عليها هذه الظواهر، ما دمنا لا نستطيع النظر إليها إلا من وجهة نظر ذوقية بحتة. إذ كيف نثبت لمن يحس الحرية أنه لا يحسها؟ وكيف ننازع شخصًا في حقه بأن يقول إنه يحس الاتصال بالله؟

لقد رأينا كيف أن هيوم لكي ينقد حكم العقل التلقائي قد تصور طريقة لملاحظة الظاهرة النفسية تخالف طريقة الحدس الشخصي. فهو يلاحظ الظاهرة من خارج موضوعيًّا، ثم يتساءل عما يعتقده الإنسان أموجود هو، وعن الشيء الذي يتمثله سببًا لعاطفته أيوجد مستقلًّا عن العاطفة الموجودة فينا، أم أن هذا الشيء ليس إلا تعبيرًا وانعكاسًا وهميًّا للظاهرة النفسية ذاتها. ويستطيع عالم النفس بدراسة الظواهر الدينية على هذا النحو -لا من وجهة النظر الشخصية للشعور الديني، بل من خارج وموضوعيًّا- أن يتطلع إلى تخليصها من مظاهرها الفائقة على الطبيعة، وأن يدرجها تحت لواء قوانين العلم.

وبهذا المعنى يرى عالم النفس أن مجموع الظواهر النفسية ترجع إلى ثلاث طوائف أساسية هي: الاعتقادات، والعواطف الخالصة، والطقوس.

الاعتقادات إدراك لأمور، لحقائق، يتصورها الإنسان كأنها خارجية عنه. وهي تلوح بسبب النظر إليها من خارج كأن لها صلة وثيقة بالأفكار، والمعارف، والشروط الفكرية والأخلاقية في العصر الذي تحدث فيه، وكذلك بما يعتنقه الأفراد من آراء وما يدفعهم من رغبات. فالإنسان بوجه عام يصنع الآلهة على مثاله، كما لاحظ من قبل زينوفون الفيلسوف

اليوناني القديم. وكانت القديسة تيريز تسمع الرب يملي عليها ما يجب أن تذكره لرهبان الكرمل الحفاة. ولم تكن الوصايا الأربع التي عهد الرب إليها أن تأمرهم باتباعها إلا خواطر القديسة تيريز نفسها، نسبت إلى الرب حتى لا يدخل في روعنا أن الله ليس في هذه الوصايا إلا صدى لشعورها الخاص.

وتفسح دراسة العاطفة الدينية، المتميزة من الاعتقادات، المجال لكثير من المشاكل. ما عناصر هذه العاطفة؟ إنهم يميزون فيها الخوف، والحب، والرغبة في السعادة، والميل إلى الاتصال بالناس. وتمتزج هذه العناصر مع ذلك بنسب مختلفة جدًّا، وتتخذ من الألوان أطيافًا وأطيافًا، تبعًا للاعتقادات التي ترتبط بها.

وأعلى درجة من درجات الحياة الدينية الباطنة هو الوجد **Extase** أو عاطفة الاتصال المباشر بالله. وإذ نظرنا إلى هذه الحالة من خارج رأينا أنها تنطوي على:

١ – تركيز الانتباه في فكرة واحدة أو مجموعة محدودة من الأفكار.

٢ – الغيبة، وهي محو الشخصية أو تحويلها. وفي الوقت نفسه يكون الجهاز العصبي في حالة شاذة، إذ يتميز بتوقف الإحساس والحركة توقفًا قد يكون تامًّا. ومع ذلك ليس الوجد ظاهرة منعزلة، وإنما هي نهاية فترة من البسط تتناوب مع فترة من القبض. وبذلك تخضع العاطفة الدينية لإيقاع قد يزيد انتظامه وقد يقل. ويقرب الله منا، ثم يبتعد، وتتعاقب على المرء أحوال من المحو والصحو. ويلاحظ أن هذه الظواهر تتفق مع الحالات العصبية من التهيج والانقباض.

أما الطقوس، وهي العنصر الثالث في الأديان، فإنها توجد كظواهر يحققها الإنسان، وتمتاز بخاصية تسمى الفائقة على الطبيعة، أي أن تكون، بطريقة مجهولة ولا يمكن معرفتها، أسبابًا لظواهر أخرى ليست تحت سلطان الإنسان مباشرة.

وليست الطقوس عند المتصوفة وسائل بل نتائج، إذ أساسها يقوم في حالة نفسية خاصة. وهذه الحالة التي يحس بها المتصوف حين يتصل بالقدرة الإلهية، لا تولد فقط ظواهر نفسية وتحددها مثل تحويل الأهواء والخلق، بل الظواهر الطبيعية والأفعال العملية.

فالطقوس الدينية بوجه عام تعبر عن فكرة علاقة السببية بين الجسم والنفس، وبين النفس والجسم، وهي علاقة تظل كيفيتها محجوبة عنا.

وهذا هو جنس النتائج التي نحصل عليها من ملاحظة الظواهر الدينية من وجهة النظر الموضوعية. ونستطيع حين نقف هذا الموقف محاولة استخلاص التطور التاريخي للعاطفة الدينية[١].

سنجد مثلًا أن نقطة البداية هي امتياز الخوف والخيال، وعنهما ينشأ تصور الموجودات الإلهية، وبوجه خاص القوية المرهوبة. ثم شيئًا فشيئًا ينمو الحب والفرح وترجح كفتهما، وفي الوقت نفسه ينظم الذكاء والعقل تصورات الخيال. عندئذ تتوحد الآلهة وتصبح في الوقت نفسه محبوبة صالحة. ويمتزج الدين والميتافيزيقا والأخلاق في كل واحد مؤتلف غني. وهذا هو ذروة التطور الديني. وأخيرًا، في المرتبة الثالثة،

---

(١) Ribot: La Psychologie des Sentiments.

ترجح كفة العنصر الفكري، ويختل التوازن، ويتلاشى الدين قليلًا قليلًا أمام العلم الذي إنما نشأ ليرضي العقل.

* * *

كلما امتدت الملاحظة الموضوعية للوقائع الدينية وامتد تحليلها طولًا وعرضًا، كان من الواضح أنهما يسيران بنا نحو تفسير نفساني باطني يتطلع إليه عالم النفس الوضعي. فالمسألة المعروضة عليه هي معرفة هل يجب تفسير الظواهر الدينية كما يرغب صاحب الضمير المؤمن، أم هل تكفي القوانين العامة للطبيعة البشرية في تفسيرها.

ولكن أي ظاهرة نبحثها مهما تكن، حين ترد إلى مضمونها الموضوعي المعطي، وحين نبدأ حقًّا من الواقعة التي يجب أن يبدأ العلم منها، ومن الطريقة التي تتمثل بها هذه الواقعة في الضمير الشخصي للمؤمن، نجد تبعًا للمذهب الذي يمكن أن نسميه بالنفساني، أن الظاهرة لا تشتمل على شيء لا يمكن تفسيره بقوانين علم النفس العادي.

فالعواطف التي ترتد إليها العاطفة الدينية من خوف، وشوق، وأثرة، ومودة هي عواطف طبيعية في الإنسان. والاتحاد بالله والغيبة اللذان يميزان الوجد إلى جانب الإيقاع الذي يعدان جزءًا منه، ليست إلا تجسيمًا للسمات التي تنتمي إليها الحياة الوجدانية بوجه عام. فمن خصائص العاطفة أن تركز جميع قوى النفس في موضوع واحد. وقانون الحياة العاطفية نفسه هو التناوب بين الهياج والانقباض. وتلاحظ ظواهر شبيهة بل مماثلة لمظاهر الصوفية خاصة في حالات عصبية معينة فالتلبيسات الدينية، والشعور بتأثير الله، بتأثر العذراء أو الشيطان، وهذيان الوسواس،

وفكرة الفاسق الثابتة، وهوس الندم والاستغفار، كل أولئك مصاحبات طبيعية لحالات هستيرية محدودة وأعراض ناطقة بها.

والظواهر الفكرية أو الوهمية من اعتقادات وأفكار ورؤى وإلهامات تفسر كذلك بوساطة تغييرات نفسية بسيطة للشخص، دون أن نفترض بالضرورة وجود حقيقة متعالية أيًّا كانت هذه الظواهر ثمرتها وصورة منها.

أما التفسيرات المتعالية فأصلها مستمد من جهل الشخص الذي يضطر إلى الاعتماد على الخيال مسترشدًا بالتقاليد والعادات. وكل مَن يظفر عن مزاج هذا الشخص وأفكاره المكتسبة وتجاربه الشخصية وأحواله بمعرفة كافية فلن يجد في اعتقاداته وإلهاماته والرؤى التي يراها أي جديد أو معجز. ذلك أن الأمور التي تبدو للإنسان فائقة على الطبيعة إنما تصدر رغمًا عنه من أغوار ذاكرته. فالله حين يكلم سانت تيريز يقول لها ما يجعلها تقوله رغمًا عنها. إن رغباتنا، ومخاوفنا وهمومنا، ومعارفنا، وجهالاتنا، وعاداتنا، وعواطفنا، وأهواءنا، وحاجاتنا، ومطامعنا، كل أولئك هي مادة الموجودات التي ننزلها من علٍ لنستضيء بنورها ونستعين بها. إننا نلقي بأنفسنا خارج أنفسنا لنصبح أقوى وأعظم وأفضل حتى نزيد من قوانا حين نتحد بذلك الغير عن أنفسنا. فالله هو هذا: «الأنا المتقوم في الخارج» moi –obget وعملية خلقه لا شعورية. فالأنا لا تعرف ذاتها عند خلقه. فإن حدث أن حالة شاذة من حالات الجهاز العصبي حددت في الشخص درجة معينة من النشوة، أصبح هذا الخلق غيرًا أو موضوعًا لا يكون محلًّا للاعتقاد فقط بل للهلوسة والرؤية والإدراك، كما تصبح بقايا

مدركاتنا الحسية في بعض الشروط المعنية.

ولا حاجة بنا كذلك في تفسير فعل العاطفة والاعتقاد والطقوس بعضها في بعضها الآخر إلى التماس بعض المتوسطات الفائقة على الطبيعة.

قد نسلم بأن العاطفة ما دامت الظاهرة الوحيدة الأساسية، فليست الأفكار إلا تعبيرًا عقليًّا عنها. وهي نظرية أشيع اليوم من تلك التي تقصر دور العقل على تحويل العواطف إلى إدراكات، هذه العواطف التي نشعر بها ولكننا نعجز عن إدراكها بالفكر. والتفكير في شيء هو تفسيره، أي رده إلى سبب -أو إلى نموذج، أو إلى غاية- التصور الخاص به موجود عندنا من قبل. ولكي يوضح العقل عواطفنا فإنه يبحث عن مبدأ ملائم يكون مألوفًا لديه. ولما كانت أفعالنا أكثر الأشياء ألفة عندنا، فالسبب الذي يفرضه العقل أولًا شبيه بما يصدر عنا من أفعال. حتى إذا ازدادت معرفتنا بالأشياء اغترف العقل بعناية من تلك الخزانة التي تسمى الذاكرة، وقدم إلينا أمورًا وأسبابًا تتناسب ما أمكن مع العواطف المتحركة فينا.

ولو قدرنا أن الأفكار فيما يختص بالأمور الدينية هي الأجدر بتحديد العواطف ما كانت بنا حاجة على الإطلاق، كما ظن بسكال، إلى نعمة إلهية تنزل في القلب حقيقة يقرها العقل. وليست العاطفة الإنسانية غريبة عن العقل، فهي ليست إنسانية حتى في أبسط صورها إلا من حيث اشتراكها من قبل مع العقل والأفكار. والجهد الذي تبذله الأفكار ويبذله العقل في التأثير على عواطف الإنسان وسلوكه هو ما يسمى بالفلسفة. بل نفس لفظة العقل **Raison** في مدلولها المسلم به عادة لها قيمة نظرية وعملية على السواء. كيف إذَنْ يزعم زاعم أن كل فلسفة وكل اعتقاد بتأثير الأفكار

والعقل ليس إلا من وهم المدرسيين؟ إننا نجرب كل يوم أن الفكرة، أو المذهب، أو النظام الفلسفي يشكل عواطفنا وانفعالاتنا وأهواءنا. أليس مشهودًا في التاريخ أن مذهب روسو قد غير طريقة حب كثير من الناس وشعورهم. أليست عواطفنا تنحو نحوًا أدبيًّا إلى حد كبير؟ ولقد بينت التجارب التي أجريت على الإيحاء إلى أي مدى يمكن أن تنقلب الأفكار إلى قوى.

أما إذا اعتبرنا الطقوس الظاهرة الأولى فلا جدوى، لكي نشتق منها العواطف والاعتقادات، أن نرجع إلى خاصة فائقة على الطبيعة ذاتية في هذه العبادات؛ إذ يكفي أن نترك الأفعال تؤثر أثرها الطبيعي في العقول، مما بينه بسكال بقوة في قولته المشهورة: تناول من الماء المقدس، وأقم القداس، وسيجعلك هذا طبعًا تعتقد كما يهدئ نفسك.

وأخيرًا فإن التطور المنظم الذي يتجلى على مر العصور عن الظاهرة الدينية مأخوذة من جهة مجموع نموها، دليل وحده على أنه لا شأن ها هنا بمظاهر عن تأثيرات فائقة للطبيعة. لأن اكتشاف قانون عام للتطور يسود تاريخ الطبيعة أدى إلى استبعاد المذاهب اللاهوتية الخاصة بالخلق، وإمساك الكون. وتلزم أيضًا نتيجة مماثلة فيما يختص بالدين، إذا كان نموه يجري طبقًا لقانون من شأنه أن ترتبط بالضرورة كل مرحلة بسابقتها. وهذا بالضبط ما يستخلص من جدول التطور الديني الذي نجح علماء النفس في تخطيطه.

خلاصة القول أن فرض سبب فوقطبعي خفي للظواهر الدينية التي يلوح أن الاعتقادات تتطلبه، يجب بلا نزاع التمسك به –على الأقل

مؤقتًا- إذا كان تطبيق المنهج النفسي في تأويل الظواهر الدينية يترك بقية بغير تفسير. ولكن إذا كان من الواضح أننا لا نستطيع أن نزهو في مثل هذا الموضوع بمعرفة كل شيء وفهمه، فالحال في معرفة الظواهر الدينية شبيه بالحال في الظواهر الفيزيقية، التي نعرف منها مقدارًا يكفي لاعتبار المنهج العلمي مناسبًا لطريقة حدوث الظواهر. ولن يقدم الواقع إلينا شيئًا ليس في إمكاننا تفسيره بمساعدة المبادئ الموجودة عندنا. فالمعروض علينا هو «اللا معروف» لا « ما لا يمكن معرفته»، هو اللا مفسر، لا ما لا يمكن تفسيره. ذلك أننا إنما نفسر نفسانيًّا الظاهرة الدينية من حيث جوهرها بمساعدة القوانين العامة للنفس البشرية. وهذا الجوهر ذاته سينكشف ضرورة في كل واقعة دينية مهما تكن.



الفصل الثاني

التفسير الاجتماعي للظواهر الدينية

وهكذا يظن بعض علماء النفس إنهم قد وجدوا في علم النفس وحده، والمعتمد على الفسيولوجيا، الأصول الضرورية لتفسير كل خصائص الظاهرة الدينية، دون أن يخلف وراءه بقية بغير تفسير. وينازعهم بوجه عام في نجاحهم ممثلو علم آخر قريب منه يختص أيضًا بالدراسة الوضعية للوقائع البشرية، ولكنه ينظر إلى هذه الوقائع من زاوية أخرى؛ وهؤلاء هم علماء الاجتماع.

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره، ويقطع أوصاله، ويفصل منه ما فيه من عنصر خاص جوهري. ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصي من الظاهرة الدينية، ويجدون في التصوف المظهر الديني بالذات. ولكن الدين الباطن في رأي أعلام علماء الاجتماع[١] ليس إلا صدى غامضًا غير أمين للدين الاجتماعي المرتسم في ضمائر الأفراد. فالصوفي رجل هوى أو تأمل، يلائم بين الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة. ولا يجب أن نبحث الدين في صوره المشتقة المعدلة الشخصية المتقلبة، إذ شئنا حقًّا أن نجعله علمًا؛ بل يجب أن ننظر إليه في حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية. لا يجب

(١) L'Année Sociologique, publiée sous la direction de E. Durkheim.

علينا أن نستأنس بحالة الحالمين والشواذ والفلاسفة والملاحدة؛ بل علينا أن نرجع إلى السلفيين وأصحاب الدين الحي الفعال، إلى هذا الدين الذي كان وسيظل العامل الأساسي الهام في مصائر الشعوب والأفراد.

فإذا نحن بحثنا بهذا المعنى الأديان لا العاطفة الدينية، لاحظنا أن فكرة الواجب، أو المحرم، أو المقدس من أفكارها الأساسية. فكل دين عبارة عن قوة أخلاقية تلزم الفرد، وتخضعه، وتأمره بأفعال وتنهاه عن أمور غريبة عن طبيعته. فكيف لعمري يدخل علم النفس في حساب الظواهر الدينية مع أنه لا يملك إلا الطبيعة الفردية؟ إن أصحاب الأديان القائمة الرسمية الذين يعرفون حقًّا معنى الدين، لهم الحق في الاحتجاج على تفسيرات علماء النفس المزعومة. فهذه التفاسير ليست شيئًا آخر إلا المغالطة الصادرة عن الجهل بالمسألة. وهؤلاء العلماء يبحثون في الدين عما ليس بالضبط منه، ويغفلون منه ما ينبغي تفسيره. وهذا في الواقع هو السبب في أن المذهب النفساني بعد أن أكمل بحثه، ظلت هذه الخصائص المتعلقة بالدين والتي تجعله كأنه مؤسسة فائقة على الطبيعة قائمة لا ترد إلى معطيات العلم. والفلاسفة على حق في التمسك إزاء المذهب النفساني بمبدأ الواجب والمحرم، ومبدأ الأمر الواجب الكانطي بما فيه من أصل ترنسندنتالي. لأن المذهب الكانطي في جانبه السلبي يحكم بحق على الخطأ القائم في الاعتقاد بأن فكرة الواجب يمكن تفسيرها باعتبارها وهمًا بقوانين الشعور الفردي وحدها.

إن رد الدين إلى العلم، والذي تعجز عنه العلوم الطبيعية، يتجاوز حدود علم النفس ذاته؛ وكان علينا أن نيأس إذا لم يكن ثمة فوق علم النفس علم

أعلى تتلاشى أمامه نهائيًّا أسرار الأشياء، ذلك هو علم الاجتماع.

* * *

ولكي يقف علم النفس موقفًا يساعده على إبعاد الأسباب المتعالية الأولية، وتفسير جميع الظواهر بقوانين الطبيعة فقط، فقد عكس الأمر كما ينبغي. فبدلًا من الملاحظة الشخصية التي لا تقدم إلا الظواهر المطلوب تفسيرها، نجد الملاحظة الموضوعية، والتزم بحث الظواهر النفسية من خارج كما يبحث عالم الطبيعة الظواهر الطبيعية.

ولكن إعلان هذا الشرط أسهل كثيرًا من تحقيقه، وبخاصة إذا كان الأمر متعلقًا بالظواهر الدينية. فنحن نعرف أن الزاهد يعارض بشدة في استخدام هذا المنهج الذي يراه بعيدًا كل البعد من الصلاح في أمور الدين. لأن الظاهرة الصوفية تجربة، وهي تجربة تقصر المعاني والألفاظ عن التعبير عنها؛ ولن يعرفها أحد إلا صاحبها نفسه الذي جربها؛ ومثل هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من خارج، وجميع العلامات الخارجية التي نزعم بوساطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها.

ومهما تكن قيمة اعتراض الصوفي، فلا شك أن فكرة الملاحظة الخارجية البحتة في علم النفس بعيدة عن الوضوح وبخاصة بعد أن استبدل علماء النفس النشاط النفسي التركيبي كمعطيات أولية للشعور بظواهر الشعور، أو حالاته الخارجية بعضها عن بعض، كما كانت تذهب المدرسة الترابطية. ومن هنا أصبح تطبيق الحتمية العلمية على علم النفس –ذلك التطبيق الذي كانت تهدف إليه الترابطية– تحكميًّا مبهمًا ومشكوكًا فيه.

أما علم الاجتماع فإنه يتجنب هذه الصعوبات، لأنه يبحث الظواهر من زاوية تسمح بتطبيق منهج موضوعي دقيق وحتمي. ذلك أن العنصر في الظواهر الاجتماعية الذي نشاهده ونبلغه موضوعيًّا ليس مجرد ظاهرة مصاحبة للحقيقة التي ننشدها أو علامة عليها، بل هذا العنصر هو ذاته هذه الحقيقة، أو مرتبط بها بطريقة يمكن تعيينها تمامًا. إن ما نسميه «نفس» الفرد حقيقة تختلف مهما تكن عن الظواهر التي تتجلى عنها. أما «نفس» المجتمع فليست إلا استعادة أو تشبيهًا، ودلالتها لا تتجاوز مجموع الوقائع الاجتماعية، هذه الوقائع الخارجية والمشاهدة. ولما كان علم الاجتماع يبحث في حقائق هي ومظاهرها الظاهرة شيء واحد، كان لهذا العلم صفة موضوعية دقيقة أكبر الظن أن علم النفس لن يبلغها إلا بعد زمن طويل.

ومن الواضح في الوقت نفسه أن المجال يتحرك فيه علم الاجتماع أرحب وأوسع. حقًّا كل الخصائص التي تبرزها الإنسانية في الحياة الاجتماعية لا بد من وجودها من قبل بالفعل أو بالقوة عند الأفراد. ولكن ما نجده عند الأفراد في حالة إمكان غير محدود ولا مميز، نراه يتجلى في المجتمعات ويؤثر ويتطور ويتجلى في مظاهر عظيمة. فالطبيعة البشرية بما فيها من غنى لا حد له، وقدرة عجيبة على التطور، وخصب في كل ناحية، لا تشاهد ولا توجد فعلًا إلا في الحياة الخارجية الجماعية.

ولما كان الموضوع الذي يبحثه علم الاجتماع محدودًا فلا بد أن يكون أقدر من علم النفس على إخضاع الوقائع الإنسانية للحتمية العلمية. ولم يكن من العبث أن يتخيل الميتافيزيقيون وجود حقائق قائمة بذاتها من وراء الوقائع تدفعها وتسيرها حتى يردها إلى قوانين. فما الضامن في تماسك

الوقائع وتداخل بعضها في بعض وتكوينها مذاهب منظمة لو لم يقم في أساسها مبدأ مشترك؟ إن مذهب علم الوجود (الأنطولوجيزم) لم يكن شيئًا آخر سوى تأويل وهمي لرد الظواهر بعضها إلى بعضها الآخر مما يفترضه العلم. فهذا المذهب يعبر عن المراحل المفروضة في هذا الرد بسلم من التصورات. فليس لنا أن نستبعد المذهب الأنطولوجي بجرة قلم دون أن نضع مكانه منهجًا يحقق بالتجربة ذلك التنظيم الذي كان يقيمه أوليًّا. فالذي يخلو منه المذهب النفساني هو هذا المبدأ التجريبي من التماسك التنظيمي، والذي لا بد منه لضمان حتمية الظواهر. فالنفس، أو الأنا -شاعرة أو غير شاعرة- فكرة مبهمة لا يمكن أن نقيم على أساسها إلا العلاقة الغامضة بين الجوهر والعرض. أما المجتمع الموجود فهو بالعكس واقعة محدودة، وليست الحتمية التي تربط بالمجتمع كل الوقائع التي تتألف منه ارتباط الشرط بما هو شرط له أقل علمية من الحتمية التي تربط ظواهر نظام معين في العالم المادي كالنظام الشمسي مثلًا. فعلم الاجتماع باعتباره علم ملاحظة في سبيله الآن أن يتجاوزها. وهو يشغل بين التاريخ الذي يعتمد عليه، والأنطولوجيا التي يستمد منها سبب وجوده، مكانًا متوسطًا شبيهًا في ذلك بكل علم تام يملك إلى جانب الوقائع، التي ليست في ذاتها إلا مادة، مبدأ صالحًا لتنظيم هذه الوقائع وتوجيهها.

فلا غرابة أن نتوقع من علم الاجتماع التفسير الكامل أو الحل العلمي للوقائع الدينية، كما نتوقع منه ذلك في كل واقعة إنسانية.

* * *

يترتب على نفس تعريف علم الاجتماع كعلم أنه لا يتخذ الدين موضوعًا لبحثه بل الظواهر الدينية، لا من جهة أنها مجموع مبهم من الظواهر بل تلك الأصناف المختلفة من المظاهر التي تندرج تحتها. وعلم الاجتماع يسير ككل علم من الأجزاء إلى الكل، ومن التحليل إلى التركيب. ومع أن نشأته لا تزال حديثة إلا أنه أوثق في دراساته التفصيلية، وبحوثه الخاصة، ومباحثه التاريخية من نظرياته ونظراته العامة. ولما كان مع ذلك قد حلل إلى حد يقرب من الكمال بعض العناصر الأكثر تمييزًا للأديان مثل فكرة المقدس، والتضحية، والطقوس، والعقيدة، والخرافة، فهو خليق منذ الآن أن يبين الاتجاه الذي يحسن السير فيه إذا شئنا الحصول على نتائج علمية لها قيمتها.

ويظن علم الاجتماع أنه يستطيع أولًا باستقصائه الواسع، ودراساته التاريخية، ومباحثه المقارنة، وتحليلاته، أن يحدد بطريقة مؤكدة الماهية الصحيحة للظواهر الدينية. وهذه الماهية هي التي نجدها في جميع المظاهر الدينية، والتي يستخلصها التحليل باعتبار أنها العنصر الأول الذي تستمد منه جميع العناصر الأخرى وجودها وخصائصها.

ونحن نخرج من مباحث أئمة علم الاجتماع بأن هذا العنصر الأول ليس ما يسمى العاطفة الدينية التي تكون ناقصة في الغالب، وحتى إن وجدت فإنها تبدو كأنها مجموعة معقدة جدًّا وحادثة من الظواهر الفرعية. وليس هذا العنصر كذلك هو الاعتقاد مأخوذًا من وجهة موضوعه. وليس الله ولا كذلك الفائق على الطبيعة باعتبار أنهما حقيقتان جوهريتان، هما العنصران الأساسيان في الدين، لأنهما غالبًا ما يكونا غائبين حيث توجد

الظاهرة الدينية بلا أدنى ريب.

أما الموجود دائمًا في كل المظاهر الدينية فهي وحدها العقائد والطقوس: العقائد بمعنى الواجب المقدس في الاعتراف باعتقادات معينة محدودة؛ والطقوس بمعنى مجموعة من العبادات، واجبة كذلك، ومتصلة بموضوع هذه الاعتقادات.

المهم هنا هو هذه الفكرة الخاصة بالمقدس، والمرتبطة ببعض الأمور، والتي يترتب عليها نواه وأوامر خاصة. فالشيء الموسوم بالقداسة قوة تؤثر بالضرورة أثرًا نافعًا أو ضارًّا تبعًا لتوقيره أو تحقيره. وعن هذه الفكرة تنشأ العقائد والخرافات، أو النظريات والتواريخ المتصلة بطبيعة الأمور المقدسة وخصائصها. ويترتب على هذه الفكرة ذاتها الطقوس، أو العبادات التي تستهدف إخضاع قوى الشر وتسخير قوى الخير.

هذه العقائد وهذه الطقوس هي علة العواطف والاعتقادات التي تنبعث في النفوس. فصفة الشيء المقدسة وما يلزم عنها من سلطان، سبب في الاعتقاد الذي يذعن له العقل بطبيعة الحال. ومجموع الانفعالات والميول والأفعال والأفكار التي تثيرها الصلة بالشيء المقدس تنمي هذه العاطفة الباطنة وتحددها، هذه العاطفة التي تبدو خاصة، والتي تسمى بالعاطفة الدينية.

الواقع ليس ثمة عاطفة دينية على خصوصها، كما أنه ليس ثمة إيمان ديني على الخصوص. فالعاطفة والاعتقاد في ذاتهما، شيء واحد في الحياة الدينية وفي الحياة العادية. كل ما في الأمر أنهما يختلفان في التحديد، فهما في الحياة الدينية يلبسان صورة خاصة هي الوجوب

المترتب على صفة القداسة التي تنسب إلى الشيء. وهذه الفكرة تنفذ إلى اعتقاد المؤمن وعاطفته من كل جوانبه، حتى يصبح الاعتقاد واجبًا عليه؛ وموضوع اعتقاده أن يؤدي للشيء المقدس العبادة المفروضة عليه. أما عاطفته فهي مزيج من الخوف أو المحبة ومن فكرة شيء محرم، ومن التأثيرات الحاصلة في النفس من أداء الطقوس الواجبة. هذه العاطفة هي التي تسمى تقوى، أو احترامًا، أو وسوسة، أو عبادة، أو ربوبية، أو عيبة، فما هو ديني في جميع هذه المظاهر النفسية هو الصورة فقط لا المادة؛ لأن العواطف والاعتقادات الدينية هي عواطف واعتقادات مشتركة، ينالها التعديل من خارج بوساطة فكرة المقدس أو الواجب.

فإذا كان الأمر كذلك اتضح لنا لِمَ لَمْ ينجح علم النفس أن يجد في القوانين العامة للحياة النفسية تفسير كل عناصر الدين، دون أن يترك بقية.

خذ مثالًا فكرة الوجوب التي تبرز أهميتها الكبرى من التحليلات التي أجراها علم الاجتماع. فعند عالم النفس ترجع هذه الفكرة إلى:

١- تجريد ننظر بوساطته إلى ميل النشاط الطبيعي والضروري في الإنسان نحو بعض الأشياء من جهة صورته فقط، أي منعزلًا، سواء من جهة الشخص الفاعل أو من جهة الشيء المطلوب.

٢- وإلى صياغة لهذا التجريد يتم بالعقل عن طريق مقولاته لأجل العمل. ويترتب على ذلك أن الواجب ليس إلا وهمًا.

ولكن كانط كان على حق في إحياء الصفة الخاصة والأصل الفائق من الناحية النفسية للواجب الخلقي. فثمة حقيقة ليس لنا أن نقول إنها وهمية

لأن علم النفس قاصر عن تفسيرها، بل يجب إرجاعها إلى مرتبة من الأمور الفائقة على الشعور الفردي. فما بينه كانط بتحليل التصورات، أثبته علم الاجتماع بعرض الوقائع. إذ ليس الواجب الظاهرة الثابتة الأساسية في كل دين فقط، بل إذا اعتبرنا الأديان المستقرة في كل مكان لا تلك التلفيقات الصناعية أو الوهمية مما يطوف بخيال الفلاسفة والحالمين رأينا أنه غريب بل معارض لميول الفرد الطبيعية وكم من حماقات رفعتها الأديان إلى مرتبة الواجبات. وأنبل الأديان وأكثرها طلبًا للنجاة لا تنسى أن تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك إلى نفسه، وأن تفرض عليه أفعالًا تعارض قليلًا أو كثيرًا طبيعته.

لا نزاع أن الظاهرة الدينية تحدث في نفس الفرد، ولكنها ما دامت تتجاوز النفس فلا يمكن تفسيرها بملكاتها وحدها.

فهل معنى ذلك أن ليس لنا إلا التسليم بنظام التعالي الذي تذهب إليه الأديان ذاتها فيما يختص بأصلها؟ وهذا النظام أعلى بكل تأكيد من التفسيرات السيكولوجية البحتة، ما دام يحترم على الأقل الواقعة التي يريد تفسيرها بدلًا من استبعادها أوليًّا وتحكميًّا. هذا النظام يمثل مؤقتًا وبشكل ما الحقيقة، عند أولئك الذين لم يتدربوا على مباحث علم الاجتماع. وبعد؛ فالأجدر أن نعتقد في تفسير فرضي أو خاطئ لقانون قائم بالفعل، من أن نرفض القانون بحجة الفشل في تفسيره. فماذا يهم عمليًّا أن أرى في الواجب أمر «يهوه»، ما دمت على الأقل أعتقد في الواجب وأقوم بأدائه؟

ولكن عالم الاجتماع وحده، ووحده فقط، لا يقف عند حد تفسير الواجب بعلة متعالية، لأنه يستطيع من هذه العلة المتعالية إعطاء علة

طبيعية مكافئة تعد سببًا ضروريًّا وكافيًا على السواء للظاهرة.

هذه العلة المكافئة هي فعل المجتمع في أعضائه.

فالمجتمع القائم يفرض بالطبع على أعضائه واجبات معينة أو أنواعًا من الدفاع، تعتبر مراعاتها كأنها شرط وجوده واستمراره. ولا نزاع أن هذا المجتمع ليس إلا مجموعة من الأفراد، ولكنهم من جهة اجتماعهم على هذا النحو فإنهم يستهدفون غايات يجهلونها أو يعارضونها حالة كونهم أفرادًا. فالإرادة الجماعية لا صلة لها بالمجموع الجبري لإرادات الأفراد. فالمجتمع شيء جديد له قوام بذاته، وتدل هذه العبارة «نفس الجماعة» التي نقولها على سبيل الاستعارة، على حقيقة إيجابية. والمجتمع القائم، ككل شيء له وجود حقيقي، يميل إلى الاحتفاظ بكيانه.

ليس هذا كل شيء، لأن النشاط الجمعي إذا أُثير فلن يقف عند حد الشيء الخاص الذي يتجه إليه، بل سينبسط في حرية بغير هدف محدود، حسب القانون العام للنشاط الذي لا يقصد بذاته الضروري أو حتى النافع فقط، بل الممكن أيضًا. ومن هنا فرض على الأفراد واجبات كثيرة ليس من السهل الوقوف على الغرض منها، أو حتى ليس لها من غرض آخر سوى متابعة فيض النشاط الاجتماعي بشكل غير محدود.

وتبين الملاحظة أن الدين ليس شيئًا آخر إلا المجتمع نفسه الذي يفرض على أفراده الاعتقادات والأفعال التي يتطلبها وجوده ونموه. فالدين وظيفة اجتماعية.

إن الصفة الاجتماعية في أساسها للظاهرة الدينية لا تقل في تفسيرها

لعنصر الواجب الملازم لكل ظاهرة دينية وضوحًا عن التعالي الإلهي عند اللاهوتيين، أو الصفة الكلية للعقل عند كانط، لأن المجتمع هو كذلك خارج عن الفرد، وأعلى منه. ولكن المجتمع إلى جانب ذلك حقيقة ملاحظة ملموسة، ومن أجل ذلك يتم تفسير علم الاجتماع لظاهرة الواجب بما هو واقع، لا بتصور أو بكائن من بنات الخيال.

أما فيما يختص بالعاطفة وبالاعتقاد فهما في نظر علم الاجتماع صدى القسر المنعكس في الشعور الفردي، والحاصل من المجتمع في أفراده. وهذا القسر الذي لا يستطيع الفرد من حيث هو كذلك أن ينفذ إلى مبدئه يصبح عنده -وهذا أمر معقول جدًّا- موضوعًا للإيمان أو الرجاء أو الحب، كما يحدد ما لا حصر له من ألوان انفعالاته الدينية. والظواهر الدينية حتى عند من يدرك أصلها الاجتماعي لا تفقد شيئًا من قيمتها لكي تصبح طبيعية خالصة. إذ من الحق عند عالم الاجتماع والرجل العادي على السواء أن الفرد بنفسه لا يمكن أن يفرض إرادته على المجتمع، ولا أن يتنبأ بغايات هذا المجتمع وطريق سيره. وكلما أدرك الفرد بالملاحظة كيف يحرز الاتجاه الذي تتطور إليه الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها أصبح عن طواعية ومن تلقاء نفسه آلة لحفظ هذه الجماعة وازدهارها.



الفصل الثالث

نقد المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

لو صحت الأسس التي يقوم عليها المذهبان النفساني والاجتماعي لكان مداهما عظيمًا؛ إذ يعدلان تعديلًا حاسمًا مشكلة العلاقات بين الدين والعلم. فبدلًا من مواجهة الدين بالعلم، والبحث عن اتفاقهما أو اختلافهما، يدرج هذان النظامان الدين نفسه في مادة العلوم، فيضعان علم الأديان بدلًا من الدين. والدين موجود، وهو من الوقائع المقررة، فلماذا نبحث هذه الواقعة بشكل يختلف عن غيرها؟ وبأي حق ننكرها ولماذا نخشاها؟ إن الموقف العلمي الصحيح لا يقوم في أن نفترض «أوليًّا» أن واقعة ما غريبة، وربما كانت فائقة على الطبيعة، ثم نبحث في وسائل التخلص منها، وإنما يقوم في تحليليها كما نفعل بغيرها، وأن ننظمها في سلك النظام العام للوقائع الطبيعية.

وعلينا أن نلاحظ أن هذا العمل إذا نجح في الميدان الديني، فإنه ينتهي قريبًا أو بعيدًا إلى استبعاد الواقعة نفسها، على حين أن النقد الدجماطيقي للأديان يحاول عبثًا منذ أجيال بلوغ هذه النتيجة. الحق أن الواقعة الدينية تنطوي على أفكار عن أشياء وقوى وعواطف وأحوال لا يمكن ردها إلى الظواهر المألوفة ولا يمكن تفسيرها حسب إجراءات العلم. فما دام

الناس يجهلون التفسير العلمي للعناصر الدينية، أو يرفضون هذا التفسير فهم متدينون؛ ولم يستطع الدين أن يوجد إلا لأن العلم بالأسباب الطبيعية للظاهرة الدينية لم يكن موجودًا. فهذا العلم على خلاف العلوم الأخرى التي تترك ما تفسره قائمًا، له هذه الخاصة الهامة، وهي أنه يلغي موضوعه وهو شاعر بذلك، بأن يحل نفسه محل الوقائع بعد تحليلها. فعلم الأديان لقيامه في العقول وفي النفوس لن يتجاوز في بحثه أكثر من الماضي.

ومع ذلك هل من الثابت أن علم النفس وعلم الاجتماع يقدمان إلى علم الأديان كل المعطيات اللازمة له حتى يكون علمًا بمعنى الكلمة؟

* * *

ومن المهم التمييز بين الصورة العلمية وبين العلم. فالمدرسية كانت حاصلة من العلم على صورته دون مضمونه. بل إن العلوم الإنسانية لو أنها ردت إلى إحصاءات وحسابات لكان لها مظهر العلم الرياضي دون قيمته الحقيقية. فلكي يوجد أي علم وجودًا صحيحًا، فيجب أن تنطبق صورته العلمية على مضمون يستعد بعد استغراقه في الواقع أن يتلقى دون تغيير هذه الصورة. فهل هذه هي حال المذاهب التي بحثنا أمرها؟

لقد صاغ ديكارت نظرية العلم الحقيقي في عبارات لا تزال بوجه عام مناسبة للعلم في الوقت الحاضر. فالعلم رد المجهول إلى المعلوم، وغير المفسر إلى المفسر، والغامض إلى الواضح.

أول خطوة للعلم أن يحدد بشكل ما الواضح أو المفهوم. ونحن نحصل على نموذج الوضوح بالتمييز بين عنصرين في مدركاتنا وكأن

هذين العنصرين قطبان: هما الشخص والموضوع. فمن جهة الشخص لا نجد شيئًا إلا النشاط الفكري وهو الذي يقيم صرح العلم، ولكنه يفرض أن نموذج الفهم العلمي حقيقة مقررة فلا يقدمه. أما من جهة الموضوع المتجرد من كل عنصر شخصي، فإننا نجد المعرفة الابتدائية التي يجب أن تتمثلها كل معرفة أخرى أو ترتبط بها، إذا شئنا أن تصبح علمية دقيقة. وهذه المعرفة هي الامتداد والقياس وكل ما يتصل بهما من أحوال الوجود، أي الأمور الرياضية بوجه عام، التي فيها نجد أول معلوم يختص العلم بإحالة سائر المعلومات إليه، أو ربطها به إن أمكن.

إن مهمة العلم تتقرر مرة ثانية بهذه الطريقة وهي: تحديد الوقائع والقوانين. ولكي نفهم هذه الصيغة علينا أن نصل بينها وبين سابقتها، فالعلم لا يبحث عن وقائع أو قوانين أيًّا كانت، بل عن وقائع وقوانين علمية، أي مضبوطة قابلة للقياس موضوعية معقولة حقًّا، أو بعبارة أخرى رياضية أو في الإمكان ردها مباشرة أو غير مباشرة وشيئًا فشيئًا إلى الوقائع الرياضية.

فهل علم النفس وعلم الاجتماع الدينيين على استعداد لاستعراض مثل هذه الوقائع ومثل هذه القوانين؟

منهج علم النفس الذي نحن بصدده الآن هو ذلك المنهج الذي حدده ديفيد هيوم في رده المشهور لمبدأ السببية إلى عادة صادرة عن المخيلة. ويقوم هذا المنهج على اعتبار الشيء غير مفهوم ما دمنا نبحثه في ذاته، بصرف النظر عن الشخص الذي يتمثله. ولا يصبح هذا الشيء مفهوما إلا حين يرجع إلى وهم الشخص الذي يسقط دون وعي خارج نفسه ما

يدور في نفسه. وليس من المهم أن يكون الشيء مدركًا بوضوح، لأن هذا الوضوح فضلًا عن أنه ليس إلا مظهرًا، فإنه ثمرة تحول صناعي يحدثه العقل في تغييراته الباطنة حتى يتسنى له بحثها من خارج، وهو شرط المعرفة الواضحة. صفوة القول: غير هيوم معنى لفظة «يفسر»، فلم يصبح الأمر رد الغامض إلى الواضح، وتمثل المجهول بالمعلوم، بل البحث عن أصل الظاهر والمشتق وأساسهما الحقيقي، أي المعطى مباشرة. ولم يعد التفسير ردًّا للشخصي إلى الموضوعي، بل ردًّا للموضوعي إلى الشخصي.

مهما يكن من شيء، فالمذهب النفساني حين يرغب أن يكون مفسرًا. أي إذا لم يقف عند حد حصر الأعراض المادية والأخلاقية التي تجتمع في الظاهرة الدينية، فإنه يستخدم منهج هيوم فيرد الاعتقادات إلى حالات الشعور، ويمحو الأشياء، فلا توجد إلا تغييرات حاصلة في الشخص. فهو إذَنْ يولي ظهره العلم بمعنى الكلمة.

فإذا كان علم النفس هذا يصطنع اسم العلم، فمن المهم أن نلاحظ أن هذا الاصطلاح ها هنا لا ينطوي إلا على مشابهة غامضة جدًّا بالعلوم الفيزيقية والطبيعية. ذلك أن مهمة علم النفس منذ أن تهاوى المذهب الترابطي، أصبحت تفسير الظواهر النفسية بخواص الشعور[1] من جهة حقيقته الحية. ولكن ما الشعور؟ أيكون كله في الحاضر، أم أنه يحمل

(١) من الواضح أن المؤلف يقف عند اعتبار علم النفس علمًا للشعور، وقد عدل علم النفس عن ذلك، وتقدم خطوات سريعة نحو أن يكون علمًا بمعنى الكلمة، وذلك خلال الأربعين سنة الأخيرة (المترجم).

الماضي على أكتافه فيمد بصره في الوقت نفسه نحو المستقبل؟ ألم يعد لنا حق في التمسك بالقول بأن وظيفته هي قبل كل شيء البحث عن أهداف للفرد تتجاوزه، وأن نتساءل عن الفرد بحالته التي هو عليها ما عساه أن يكون، وما يجب أن يصير إليه، وأن نقنعه بأن لوجوده وفعله قيمة، ومن الممكن أن يكون لهما قيمة حين يلعبان دورًا ويحملان رسالة ويحققان مشاركة في تقدم الإنسانية والكون؟ ولكن أليس هذا كله انطباعات دينية، وبذلك حين نتخذ من الشعور مبدأ نجازف بأن نضع الدين نفسه في قلب المذهب؟

إن علم الاجتماع يبدأ بطريقة لا شك أنها أكثر موضوعية. فهل من المؤكد مع ذلك أن علم الاجتماع نفسه يعني بالتزام الوقائع والقوانين العلمية التزامًا دقيقًا؟ إن الطبيب الذي اهتدى إلى التعبير عن سلم إحساساته بالحرارة بتغيرات ارتفاع عامود السائل لم تعد له حاجة بعد الآن إلى تقديره الشخصي للحرارة. أما عالم الاجتماع فلا يستطيع استخدام وثائقه الموضوعية إلا حين يعتبرها مجرد علامات على الحقائق الشخصية التي يمده شعوره بفكرتها. الحق الفاصل الذي يضعه عالم الاجتماع بين علم الاجتماع وعلم النفس فاصل وهمي، إذ وراء جميع صيغه وفي كل تفسيراته يختفي عامل نفساني أولي لا غني عنه. وبعد؛ فالناس هم الذين يؤلفون الجماعات البشرية، وليست للنفس التي تسمى جماعية حقيقة إلا في الأفراد. فهل معنى ذلك أن هؤلاء الأفراد قد نسجوا من قطعتين منفصلتين: النفس الفردية من جهة، وجزء من النفس الاجتماعية من جهة أخرى؟

ليس المجتمع شيئًا بل شخصًا، لأن ما يعده المجتمع واقعًا وحيًا وسببًا جديرًا بتفسير الظواهر ما أمكن لذلك سبيلًا، فهو في آخر الأمر الحاجات والاعتقادات والعواطف والآمال والأوهام المنبعثة من شعور الناس. وليس المجتمع شخصًا فحسب، بل الشعور الجماعي شخص مثالي، على خلاف الشعور الفردي الذي هو من بعض الوجوه شخص واقع. والمجتمع إلى ذلك أبعد من الشخص الفردي في تحقيق فكرة الواقع العلمي.

وفضلًا عن ذلك لمَ كان رد الواقعة الدينية إلى شروط وجود وكمال الجماعات الإنسانية مما يترتب عليه تطبيع الأديان[1].

Naturaliser les réligions

وإذا نحن سلمنا بأن أوامر الأديان وطقوسها هي التي صنعت المجتمعات الإنسانية بمعنى الكلمة، وسلمنا كما كان يقول «بروتاجوراس» أن تعليم العفة والعدالة هو الذي ولد السياسة وعقد أواصر المحبة بين الناس، فلن يوضح ذلك الأصل الطبيعي البحت، أي الميكانيكي والحتمي للظواهر الدينية. وإذا كان المجتمع نفسه بعد تكوينه بشكل أو بآخر هو الذي يخلع على مؤسساته بالفطرة أو بالإرادة صفة دينية، حتى تصبح تلك المؤسسات أعظم سلطانًا وأكثر قوة، فلا شك أن المجتمع ينشد مثالًا أعلى يصعب على شعور الأفراد تحقيقه. وعندئذ أفلا يكون هذا التصور نفسه، نعني طلب هذا المثل الأعلى، نتيجة لإلهام الدين؟

(١) تطبيع مثل تعقيل، وتصنيع، أي أن نجعلها طبيعية (المترجم).

ذلك أن المجتمع الإنساني كالشعور ميدان من العسير بلوغ أعماقه، وليس عندنا ما يثبت أن الدين لا يلعب فيه دورًا يكون فيه مبدأ لا مجرد أداة.

* * *

قد يعترض معترض فيقول: وماذا يهمنا ما دام علم النفس وعلم الاجتماع قد أصبحا يبينان أن الظواهر الدينية ليس فيها خصوصية، لأنها ترتد من كل واجه إلى الظواهر الأساسية للحياة النفسية والاجتماعية؟ فلنسلم بأن بعض ما نسميه بالدين مفروض من قبل بالشعور وبالمجتمع، ولكن هذا العنصر ليس فيه شيء زائد على العلم ما دام موجودًا كذلك في جميع الظواهر الإنسانية. وإذ كان هذا العنصر باطنًا وكليًّا ففيمَ يختلف عن الطبيعة الخالصة؟

هذه هي الحجج التي يظن المذهب النفساني والاجتماعي أنها تجرد الظاهرة الدينية من كل صفة خاصة. فما قيمة هذه الحجج؟

يجتهد المذهب النفساني أول كل شيء في بيان أن الظاهرة الدينية ليست بالمعنى الحرفي إلا ظاهرة أو حالة من حالات الشعور. أما الأمور المتعالية التي تدعو الأديان إليها فهي وهمية، لأنها ليست إلا الأنا ذاته، وقد أسقط خارج نفسه بعض تحديداته حتى يتأملها؛ فكما يفعل الشعور في إدراك العالم الخارجي، كذلك تريد الأنا بحكم تكوينها الخاص بها. ومهما يكن الشيء الموجود أمام الأنا، فهي لا تحفل إلا بنفسها، فإذا اعتبرت إسقاط بعض أحوالها الشخصية حقائق مستقلة؛ فذلك لأن نقل التعديل الباطن إلى شيء خارجي يتم في داخل الأنا بغير شعور.

فهذه النظرية حتى إذا سلمنا بصحتها هل تحقق الغرض منها؟ لا شك أنها تنزل إلى منزلة العدم آلهة الأوليمب المادية القائمة في مكان ما من الأرض التي نعيش فيها، أو إلهًا سماويًّا يعيش في مناطق مجهولة من وراء قبة السماء. ولكن ليس على الشعور الديني إلا أن يعتاد على هذه الآلهة المادية.

فإذا قصدنا بالتسامي وجودًا خارج الإنسان بالمعنى المكاني للتسامى، فالشعور الديني الحديث هو أول من يعلن أن الإله المتعالى بهذا المعنى تصور مصطنع وخيالي بحت. الحق لقد اتخذت ألفاظ التعالي والتجلي والموضوعية على سبيل الاستعارة لوصف الله. ولقد قام تقدم الدين على نقل ما هو إلهي من خارج الأشياء إلى داخلها، من السماء إلى نفس الإنسان؛ فقد جاء في الإنجيل «لأن ملكوت الله في داخلكم»، ويقول سينيكا: «لا خير أن ترفع يديك إلى السماء، فالله قريب منك، إنه معك، بل هو في نفسك». بعبارة أخرى لا يتصور الله كشيء خارج عن الظاهرة الدينية وكأنما تحدثها، أو تستجيب إليها من خارج كل الإدراكات التي تجعل منه موجودًا جسمانيًّا شبيهًا بالموجودات الجسمانية الأخرى، بل كشيء داخل في هذه الظاهرة، وكأنما يتميز من الكائنات البشرية بشكل فريد ليس كمثله شيء في الطبيعة، وعلى كل حال لا علاقة له بالتمييز المكاني الذي يصوره الخيال باسم التعالي. وهذا هو المقصود بالروحانية التي تتخذ منها الأديان الراقية خاصة الإلهي.

بقي أن نعرف ما الظاهرة الدينية في ذاتها. وتبعًا للمذهب النفساني ليس فيها شيء يميزها بالفعل عن غيرها من الظواهر العادية، وفي قوانين علم النفس العامة ما يكفي لتفسيرها، ويمكن أن تثير التجارب النفسية

الفسيولوجية الظواهر الدينية وبخاصة عند بعض الأشخاص العصبيين، كما تثير المظاهر النفسية الأخرى.

والمباحث التي أُجريت في هذا الصدد كثيرة وهامة، ومع ذلك فلا يلوح أنها تلقي ضوءًا على المسألة التي تعنينا ها هنا. ذلك أن تحديد الوقائع والقوانين الخاصة بالظواهر الدينية من الصعب أن تكون دقيقة مضبوطة، فضلًا عن أن المنهج المتبع بشأنها، هل من طبيعته حقًّا النفاذ إلى جوهر الظاهرة الدينية وخصائصها.

فهذا المنهج موضوعي، أو يريد أن يكون كذلك، وهو يتطلع أن يكون ما استطاع إلى ذلك سبيلًا موضوعيًّا حتى يصل إلى نتائج علمية حقًّا. أليس معنى ذلك أنه لن يبحث الوقائع إلا من جهة عناصرها التي ترتد إلى وقائع عامة. فالموضوعي يدل على أنه مدرك، ولكي يدرك العقل البشري شيئًا فلا بد أن يضعه في إطار مألوف لديه. وهذا هو السر في أن علم النفس الموضوعي لا يبحث إلا في المواد والمظاهر أو الظروف الفسيولوجية، وعلى الجملة في كل ما هو خارج عن الظاهرة الدينية. وهذه العناصر هي التي يشترك فيها مع الظواهر الأخرى. ولكنه بسبب ذلك سيقضي على نفسه بإغفال ما يمكن أن تشتمل عليه الظاهرة الدينية من ميزة خاصة.

ومما لا شك فيه أن المؤمن لن يتعرض إلى ما يحس به عن طريق ذلك الوصف للظاهرة الدينية، مع العلم أن إحساسه هو ما يكون عنده الدين. وسيرد على العالم الذي يزهو بإدراك عناصر الحياة الدينية بوساطة الملاحظات الموضوعية، بما ردت به «روح الأرض» على فاوست في تمثيلية جيته:

«إنك شبيه الروح التي تفهمها لا روحي».

الحق أن الدين هو ذلك المضمون الذي يحتويه الشعور، المضمون الباطني الشخصي أساسًا والذي يستبعده علم النفس العلمي ولا يبحث إلا في الظواهر الموضوعية المصاحبة. وخاصة المميزة هي الهيمنة على كل هذه الظواهر إلى غير نهاية.

أو كما يقول جوته على لسان فاوست:

حين يمتلئ بالغيب قلبك

ويفيض بالسعادة

وتلفظ بعبارات كالسعادة

أو القلب أو المحبة أو الله

فابتغِ منها ما تشاء

فالعاطفة هي اللباب

ما الاسم غير صوت ودخان

وضباب يحجب عظمة السماء

ألا يكون هذا كله وهمًا، وألا يمكن ترجمة هذا العنصر الشخصي بظاهرة موضوعية كما يعبر عن الإحساس بالحرارة بارتفاع عامود الزئبق؟

ومما تجدر ملاحظته أنه فيما يختص بالشروط النفسفسيولوجية للظاهرة الدينية أن كثيرًا من علماء الاجتماع متفقون مع المؤمن الديني على إنكار إمكان هذه الشروط الكشف عن المضمون المضبوط للشعور الديني؛ لأن

التفسيرات التي تقدمها لا تشمل كل شيء وتترك وراءها بقية. وليس معنى ذلك أننا نستطيع تعيين ظاهرة مستقلة منعزلة كأنها مادة متبقية في قاع جفنة، بل معنى ذلك أن للشعور الديني صبغة أو سمة، أو سمة صورة خاصة يهملها المذهب النفساني، أو أنه لا يكاد يبحث فيها حتى ينظر إليها على إنها وهم ويغفلها. هذه الصبغة للشعور الديني تنطوي على فكرة المقدس، والواجب، وما يريده من الفرد الموجود الأعظم، والذي يعتمد الفرد عليه. فها هنا بحق نجد العنصر الديني الذي كأنه يطبع الظواهر المصاحبة بخاصة لا تكتسبها بذاتها. وإذا كان التجلي والكآبة يكتسبان عند المتدينين الصورة الدينية، فليس ذلك لأن هناك تجليًا أو كآبة دينيين، بل لأن هناك أفكارًا دينية تسود في العالم عرفها الشخص وانطبعت في مخيلته.

الواقع أن الدين عند عدد كبير من الناس ليس إلا محاكاة، فهو ليس باطنًا في عواطفهم واعتقاداتهم. هؤلاء الأشخاص يعكسون البيئة التي يعيشون فيها والتأثيرات التي يخضعون لها. ولو أن هؤلاء الأشخاص وضعوا في ظروف أخرى فقد تظهر عندهم انفعالات وعواطف شبيهة من الوجهة النفسية بالطريقة ذاتها في الاعتقاد والحب والإرادة، دون أن يكون لهذه الظواهر صفة دينية. ويمكن القول أن الدين في قلب الذين يؤمنون حقًّا هو قيمة غريبة لا نهائية تنتسب إلى أفكار وعواطف وأفعال معينة، لا بوساطة المخيلة بل بالشعور، ويستهدف غايات تسمو على الإنسانية. هذه الصورة من الشعور تتخطى كل الرموز الموضوعية النفسفسيولوجية. والشخص الذي يقتصر أفقه الباطني على هذه الرموز لن يتمكن من بحث الفكرة الدينية إلا على أنها وهم أو عدم.

ومع ذلك لعل هناك من وجهة النظر النفسية ذاتها طريقة نخلع بها على الفكرة الدينية قيمة حقيقية، وذلك بأن ننظر إلى الشعور كأنه اتصال الفرد بالحياة الكلية والموجود الكلي، اتصال واع من أحد طرفيه، ومبهم وشبه واع من الطرف الآخر. وبذلك تصبح العاطفة الدينية هي الغريزة، وكأنها الإدراك الخفي لاعتماد الجزء على الكل.

ومن الواضح أن مثل هذا المذهب لا يتجاوز فقط حدود كل علم نفس موضوعي، بل يعيد علم النفس الذاتي ويمجده ويعهد إليه بالبحث في أغوار الموجود الأزلي عن طريق الجزء الموضوعي من النفس.

وعلم النفس الموضوعي لا يمكن أن يرى في الإلزام الديني وموكب الأفكار المصاحبة له شيئًا آخر إلا أوهامًا. ولكن الحجج التي يسوقها ليست مقنعة، لأن كل ما تقرره هو أن الاعتقاد في الإلزام والواجب والمقدس عند الفرد هو إيمان، أي تسليم ممكن وغير مغرض. ومع ذلك فالإيمان كي يصدق به العقل يود أن يكون قائمًا على بواعث معقولة. فأين يمكن أن نجد بواعث الإيمان بالواجب؟ يعتقد عالم الاجتماع أنه خليق بتقديمها.

* * *

والنشاط الاجتماعي الذي هو حقيقة واقعة له شروط في وجوده ووظيفته. فهناك كما يلاحظ عالم الاجتماع ضرورات سياجها خارج الفرد وتفرض نفسها عليه. وعاطفة الإلزام ليست شيئًا آخر سوى الشعور الذي يحس به الفرد إزاء هذه الضرورات العليا. وتبعًا لهذا التصور الفرد محكوم، ومجبور، وملزم بالدين وكأنه محكوم بقوة خارجية تمامًا عنه. فالإنسان الاجتماعي والديني بالنسبة للإنسان الطبيعي، كأنه إنسان فائق

على الطبيعة، عليه أن يكبت طبيعته الأولية.

ومع ذلك، أمن الصواب أن ننزل العنصر الشخصي والفردي للدين إلى المحل الثاني وأن نعده آخر الأمر كمية مهملة؟ لا شك أن التصوف، وهو الحياة الباطنة للمؤمن، لا يقدم للملاحظة الخارجية التي ينشدها عالم الاجتماع مادة مناسبة كتلك التي تقدمها المؤسسات السياسية أو الكهنوتية. فهل يترتب على ذلك أن تلك الحياة لا أهمية لها؟ لعلنا إذا نظرنا إلى المظاهر الدينية الأولية جدًّا نجد فيها ذلك العنصر الباطني ضعيفًا جدًّا وقليل الأهمية. ولكن هل يكفي لمعرفة ماهية الدين أن نتقصى بدايته التاريخية، وأن نربط بها الظواهر المتأخرة بما فيها من خير أو شر بحكم اتصال الوقائع. فكيف ننتقل في هذه الأمور من الاتصال التاريخي إلى التطابق المنطقي؟ لأن هذا العنصر من الدين الذي كان في أول أمره غير ملحوظ أصبح فيما بعد هامًّا جوهريًّا. إن الشعور الذي يحاول أن يتبين نفسه ينتهي إلى التعرف على نفسه في أفكار وعواطف لم يكن يُلْقِ إليها في أول الأمر بالًا. فلا بأس أن ينفصل المسبب عن السبب المادي، وأن ينمو لذاته.

ومن الحقائق المستمدة من التجارب أن الدين مهما تكن صورته البدائية قد أصبح عند الشعوب المتحضرة أكثر فأكثر شخصيًّا وباطنًا. ومن قديم الزمان نقل الإغريق بما لهم من إحساس عميق بقيمة الإنسان وقدرته المعارك الأخلاقية والدينية إلى شعور الإنسان، بعد أن كانت تلك المعارك فيما يروي عن الأساطير القديمة تجري خارج الإنسان وتقرر بغيره مصيره.

وقد أبرز أنبياء إسرائيل وتعاليم السيد المسيح سمو الميل الباطني الذي

تتجه قلوب المؤمنين أكثر فأكثر إلى الاعتقاد بأن الدين ينعدم مع اختفاء هذه الميول الباطنة. والمهمة الصعبة في الوقت الحاضر عند أصحاب السلطة الدينية هي الاحتفاظ بالاعتقاد في منفعة الأجزاء الخارجية من الدين عند أولئك الذين يعتقدون أن الدين هو قبل كل شيء مسألة شعور.

والدين كما يقدم إلينا بوجه عام اليوم، أبعد من أن يتضمن محو الفرد، بل هو يسمو به على الأقل حين ننظر إلى هذه الصورة العليا من الفردية التي تسمى بالشخصية. فالفرد باتحاده مع موضوع عبادته ومنبع كل موجود يعتقد أنه يجد نفسه حقًّا. ففي التثليث المسيحي نجد أن الأقانيم الثلاثة أشخاصًا حقيقية متميزة وباتحادها باطنيًّا لا تكون إلا إلهًا واحدًا. هذه الصلة الخاصة التي كأنها تفوق الطبيعة هي التي عبرت عنها الحكمة القديمة اليونانية: «كيف تكون جميع الأشياء كلًّا واحدًا وفي الوقت نفسه يكون كل شيء منفصلًا؟». فالدين يقوم على الاعتقاد في وجود موجود واحد هو الله يحقق هذه المعجزة عند الكائنات التي تعيش فيه.

ولكن قد يقال: ليس ما يمنع أن هذا النمو ذاته نحو فردية عليا تتجه من تلقاء نفسها نحو الخير العام، وتمتد جذوره في آخر الأمر في الضرورات الاجتماعية وألوان النشاط الاجتماعي. وإن الشخصية إذا أخذناها بوساطة الشعور لا على أنها وسيلة بل غاية، كانت مثالًا لحالة من حالات كثيرة أخرى على هذا التحول من الوسائل إلى الغايات، والذي يتم طبيعيًّا بالشعور الإنساني.

إن قيمة الدين وأثره اللذين ينسبهما علم الاجتماع إلى الرابطة الاجتماعية شيء مؤكد. ومن الملاحظ أن هذا يلتقي مع الأفكار المسيحية

ذاتها. فنحن نقرأ في استهلال رسالة القديس يوحنا «الله لم يره أحد قط ولكن إن أحببنا بعضنا بعضًا يثبت الله فينا وتكون محبته كاملة فينا».

وبذلك ترجع المسألة كلها إلى معرفة أي المجتمعات نتحدث عنها حين نفسر بالأثر الاجتماعي خلق الأفكار والعواطف الدينية في الإنسان.

أنتحدث عن مجتمع أيًّا كان من جهة حقيقته الواقعة والمشاهدة؟ وهل يكفي أن يوجد المجتمع حتى تترجم شروط وجوده وبقائه ونموه في شعور أفراده بواجبات أخلاقية ودينية؟

قد يمكن أن نتصور أن الناس بجهلهم وكسلهم يتركون أنفسهم لضرورات تفرض عليهم كأنها واجبة قطعًا، مع أنها في الواقع ليست إلا فرضية ممكنة. ولكن من الواضح أنه يوم أن يتعلم الناس من علماء الاجتماع فسيتبين لهم إلى أي حد كانوا في غفلة، ويقفون عن ذلك الاحترام الباطل للمؤسسات الاجتماعية، مما كان ينفذ في قلوبهم إلى الأعماق. وقد يمكن أن يستمروا في تقديرها على أنها ثابتة ونافعة إلى حد ما، ولكنهم لن ينظروا إليها نظرة قداسة.

بل كثيرًا ما تبعث الفكرة القائلة بأن المؤسسات السياسية مستمدة فقط من شروط وجود مجتمع معين في الناس الرغبة إلى تعديلها أكثر مما تبعث فيهم الرغبة في الاحتفاظ بها. لأن هذه الشروط ذاتها ليست ثابتة. ومن طبع الإنسان أنه إذا أعتقد في إمكان التغير فيكاد أن يرغب فيه. ومن العجيب أن الروح الدينية هي التي تدفع المرء إلى التسامي في حكمه على المؤسسات، وإلى اعتبارها عرضية أو إنسانية، وإلى الثورة عليها. ذلك أن أصحاب الشعور الديني يضعون أنفسهم في مواجهة المجتمع وكأنهم

وحدهم هم الذين يمثلون الحق والحقيقة، لأن الله موجود من ورائهم على حين لا يوجد من وراء المجتمع إلا الإنسان والطبيعة والظروف. والشعور الديني أبعد من أن يسلم بالتطابق مع الشعور الاجتماعي، بل إنه يميل بالمرء إلى أن يقابل بين ما لله وما لقيصر، بين كرامة الشخص والخضوع للتيار العام.

كيف يمكن للمجتمع الواقعي أن يزعم أن فيه الكفاية لشعور المؤمن؟ هل يقدم العدل والمحبة والخير والعلم والسعادة المتحققة بالفعل، كما يقدمها الإيمان متحققة في الله؟

من الواضح أننا لا نتحدث عن المجتمع الواقعي والمعطي حين نفسر بأثر المجتمع فقط النواحي الدينية في النفس الإنسانية، بل عن المجتمع المثالي، عن المجتمع من جهة أنه ينشد هذا العدل وهذه السعادة وهذه الحقيقة وهذا الائتلاف الراقي مما يعبر عنه الدين. فالمجتمعات الواقعة من حيث إنها تشارك بشكل ما في ذلك المجتمع الخفي، وتجنح إلى الملاءمة وإياه، فهي تبعث على الاحترام وتسوغ تلك الواجبات التي تفرضها على الأفراد.

لا شك أن للمجتمع المثالي علاقة وثيقة بمطامع الإنسان الدينية. والشعور الديني يعتبر نفسه كأداة من مهمتها العمل على تحقيق ذلك المجتمع المثالي. ولكن هذا المجتمع ليس شيئًا محدودًا معينًا يمكن تمثيله بواقعة طبيعية. فتفسير الدين بمطالب ذلك المجتمع يبعدنا عن حل الدين إلى ظواهر سياسية أو جمعية تلاحظ تجريبيًّا.

المجتمع المثالي يتصوره أو يحلم به أفراد هم صفوة أصحاب الشعور

الأخلاقي والديني في الأمة. وهو يتجه إلى منح الفرد الذي يضحي بالطبيعة أقصى ما يتطلع إليه من نمو وقيمة، وفي الوقت نفسه أن يكون باتحاد الأفراد كلًّا أوحد أو أكثر ائتلافًا وأجمل من تلك التجمعات التي تخلقها مجرد القوى الميكانيكية أو الغريزة أو التقاليد. يتجه المجتمع المثالي أن يرفع بقدر الطاقة الإنسانية إلى أعلى درجة عبادة الأمور الفكرية التي قد لا تصلح لشيء، كالعدل والحق والجمال. ومن هذه الأمور الفكرية التي لا مكان لها في الطبيعة الخالصة، أو قد تعاكسها، ينسج المجتمع المثالي النفع الأسمى. صفوة القول: إنه يفترض وجود الدين ويستلهمه، لا أنه يصنعه كما تصنع آلة هدفها طي الفرد في غايات تنفر منها نفسه.

ويوجد في أصل كل تقدم اجتماعي فكرة تنبعث من أعماق النفس الإنسانية يحتضنها كأنها حق وخير وقابلة للتحقيق، مع أنها تمثل شيئًا جديدًا لعله خرافة، لا شيئًا جربه الإنسان بالفعل واعترف بقيمته. هذه الفكرة يتخذها الإنسان غرضًا، لأنه يرى فيها أو يعتقد أنه يرى فيها تعبيرًا عن المثل الأعلى.

ففي أصل كل تقدم اجتماعي يوجد الإيمان والأمل والحب.

والشعور الإنساني والمجتمع البشري يقدمان للعلم أكثر المبادئ خصبًا لتفسير الأديان، إذ يتجلى في هذين المجالين من الشعور والمجتمع المبدأ الديني مباشرة.

الجزء الثاني

النزعَة الروحيَّة

الباب الأول

ريتشل والثنائية المتطرفة

التسليم بضرورة تعامل الدين مع العلم

الفصل الأول: مذهب ريتشل- ريتشل: العاطفة الدينية والتاريخ الديني- ولهلم هرمان: التمييز بين أساس الدين ومضمونه- أوجست ساباتييه: التمييز بين الإيمان والاعتقاد.

الفصل الثاني: قيمة الريتشلية- نمو العنصر الديني المتخصص- خطر النزعة المعارضة للمذهب الفكري: مذهب شخصي بغير مضمون- بحث وهمي في عالم باطن لا صلة له بالعالم الخارجي.

* * *

في مقابل المذاهب التي تسودها فكرة العلم ولا تقبل الدين إلا بحيث ينطوي تحت جناح العلم ويدور في فلكه، يقدم لنا تاريخ الفلسفة في عصرنا مذاهب أخرى تسود فيها بالعكس فكرة الدين، وتنحصر عندها المشكلة في الاحتفاظ ما أمكن بالدين في تكامله بإزاء نمو العلم الذي يستحيل منذ الآن تجاهله. والدين تبعًا لهذه المذاهب يقوم بنفسه معتمدًا

على مبادئه الخاصة به. ولكن العلم الحديث يطمع في فرض سلطانه لا على الأشياء فقط، بل على العقول والنفوس كذلك، ومن ثم لم يعد يكفي أن يقيم الدين حاجزًا بينه وبين منافسه يعزل بعضهما عن بعض. فالقرن الذي نعيش فيه هو قرن الفحص الكلي والمواجهة الكلية. فالدين وهو يسعى إلى التوفيق بين حقوقه وحقوق العلم المحدودة بالضبط وحاجته إلى التلاؤم دون أن يغير مبدأه مع مطالب العلم المعترف بمشروعيتها، قد أظهر حيويته وقدرته على النمو. أما إذا قيد نفسه داخل صيغه، وحصر نفسه في يقينه وحقوقه، دون أن يأخذ حذره من هجمات العصر فقد يعيش في الوهم حينًا من الدهر، ولكنه سيقضي على نفسه مهما يكن من أمره بالذبول الذي هو مصير النبات المحروم من الهواء.

ونحن نجد هذه المشاغل ملحوظة في مذهب تمتد جذوره التاريخية إلى كانط وشليرماخر، ولكنه يدخل في جملة الأفكار المعاصر بما ناله من أثر كبير في أواخر القرن الماضي ولا يزال يتمتع به اليوم، إنه المذهب الذي نادى به اللاهوتي الألماني البرخت ريتشل [١] **Ritschl**.



(١) وأهم كتبه هو **Die christliche Lehre von der Recht for tonung und Versaeh-nung (3 Vol)** ظهر من ١٨٧٠ إلى ١٨٧٤.

الفصل الأول

الريتشلية

فكرة الريتشلية الرئيسة، والأجدر ها هنا أن نبحثها في روحها وخطوطها العامة من أن نبحثها في مذاهبها الخاصة المتعددة بشكل محسوس عند شتى ممثليها، هي أن الدين لكي يكون معصومًا ولكي يتحقق حقًّا فيجب أن نشتد في تطهيره من كل ما علق به مما ليس منه، ولكن من جهة أخرى يجب أن يتضمن صراحة كل ما نملكه لتنميته بشكل إيجابي من جهة أصالته وعظمته.

والدين كما يمارس عامة مختلط بعناصر غريبة عنه تعمل على إفساده.

أول هذه العناصر الفلسفة، والميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعي. ومن المهم قبل كل شيء أن تقطع الصلة نهائيًّا بالمذهب الفكري وبالمدرسة التي بعد أن طردها لوثر من الشعور الديني احتالت فاستقرت فيه مرة ثانية. والفلسفة التي لا تعمل إلا في المجرد ولا تتصرف إلا في الظواهر الطبيعية، لا تستطيع بمقتضى تعريفها بلوغ العنصر الديني الذي هو حياة، ووجود، ونشاط فوقطبعي. فكل معرفة نظرية مهما تكن فهي عاجزة عن بلوغ موضوع الدين، لأن ملكة المعرفة -كما هي موجودة في الإنسان- محدودة بفهم قوانين المادة، أما الذي نبحثه ها هنا فأمور روحية بحتة. فلا يمكن للدين إلا أن يكون من شؤون الاعتقاد لا المعرفة، فنحن نفسده

حين نخلطه بعناصر فلسفية أو علمية.

والعنصر الثاني الطفيلي الذي يهمنا تخليص الدين منه، هو السلطة الإنسانية التي تستعبده أي الكاثوليكية، والتي لا تزال بعض صور البروتستانتية، والمذهب التعبدي **I'ietisme** بوجه خاص، تفسح لها مجالًا كبيرًا. فليس للمسيحي سيد آخر إلا عيسى المسيح.

غير أن تطهير الدين ليس كافيًا، بل يجب أن يتحقق كامل مفهومه، وقد قرر شليرماخر حقيقة أساسية حين أعلن أن التقوى ليست معرفة ولا فعلًا، بل تحديدًا من العاطفة المباشرة أو الشعور المباشر. ومع ذلك فلا يمكن الوقوف عند هذا المبدأ العام جدًّا، لأنه لا يكفي في بيان أسس هذا اللاهوت المنظم، المسيحي بوجه خاص، والذي إذا تخطاه الدين انحل إلى آراء فردية. ينبغي أن تغذي العاطفة بحقائق دينية كلية. وليس ما قام به ريتشل بوجه خاص هو أنه قابل بين العقل الفلسفي والسلطة وبين العاطفة الدينية الخالصة، بل بين العقل الفلسفي والسلطة وبين تاريخ الدين، أي الوحي كما يتبين لنا من الدراسة الموضوعية للوقائع الموجودة في الإنجيل وتاريخ الإنسانية العام.

ليس معنى ذلك التقليل من الدور الجوهري الذي تلعبه النزعة الباطنة. فالدين يتحقق في النفوس، وفي أعماق القلوب، وفي الحياة وتجاربها الروحية. ولقد اصطنع ريتشل نظرية تلميذه ولهلم هرمان[١]، فأرجع

---

(١) انظر: «ولهلم. هرمان والمشكلة الدينية الراهنة» بقلم موريس جوجيل -باريس ١٩٠٥- هذا ويستند إلى فكرة القيمة المذهب الذي ينادي به هوفدنج في مؤلفه الحديث عن الدين الفلسفي، وفيه يقول إن الدين في جوهرة الباطن جدًّا يختص لا لمضمون الموجود بل بتقويمه -انظر تيتوس.

Religion und Natururisens Chaft, 1904.

الفرق بين الأحكام الميتافيزيقية والأحكام الدينية إلى الفرق بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، وسلم بأن الإنجيل إذا كان صحيحًا، فالحكم عليه بأنه حق إنما ينبع من أغوار الشعور.

ولكن في نفس الوقت تجد العاطفة في الكتاب المقدس وفي التاريخ العام وتعترف بأن فيهما -تبعًا لريتشل- المضمون المحسوس الذي لا يمكنها تجاهله، ولا يمكنه الاقتصار عليها وحدها. مثال ذلك أن القلب يحس عاطفة الخطيئة والرغبة في السعادة. ويناظر هاتين العاطفتين في الوحي إله عادل شديد من جهة، وإله رحيم من جهة أخرى. وفي هذا الإله يجد الشعور الديني علة انطباعات لا تفسرها له الأشياء الطبيعية. فالعاطفة الدينية حين تلتمس على هذا النحو في الكتب المقدسة مدلولها وأساسها تصبح أكثر فأكثر أوضح وأغنى وأثبت، وهي تتجاوز الأنا الفردية وتستطيع أن تتصل بعواطف الغير في الكنيسة، إنها تحقق فعلًا فكرة الدين.

ولقد أقام ريتشل على هذا المبدأ نظامه اللاهوتي التام الواحد، واحتفظ فيه بالدجماطية بجميع أجزائها الأساسية وبكل حقوقها، وفي الوقت نفسه فصله عن كل علم طبيعي، وكل فلسفة، وكل مؤسسة إنسانية بحتة. ويقوم هذا النظام صراحة على عرض دقيق ومتناسق منطقيًّا لكل الأفكار التي يتضمنها الوحي المسيحي البدائي. إنه أساسًا المضمون الروحي والأزلي للإنجيل.

❋ ❋ ❋

إن الطريقة التي أكدها ريتشل في قلب النفس الإنسانية من نمو الحياة الدينية حقًّا، مع صون هذه الحياة من عدوان العلم، طريقة تلائم حالة كثير من الناس.

ذلك أن عقول المفكرين قد اعتادت في المذهب الكانطي أن تجد عالمًا مركبًا فوق عالم العلم أو فوق الطبيعة بمعنى الكلمة، هذا العالم الآخر هو عالم الحرية والحياة الروحية، الذي يعتبر وكأنه لا يتدخل بأي حال في العالم المحسوس. ولقد بعث تقدم العلوم الوضعية وما تم على يد كثير من ممثليها من خطوات مادية وحتمية، الأمل عند المفكرين في أن يجدوا لأمور الاعتقاد ملاذًا خارج نطاق العلم.

أكثر من ذلك أن التاريخ الذي ارتمى ريتشل في أحضانه أصبح في أثناء القرن التاسع عشر علمًا من الدرجة الأولى يميل بنحو ما نحو العلوم الطبيعية. وأصبحت مهمة التاريخ -جاريًا في ذلك مع روح الرومانسية التي شجعت نموه- أن يبحث عما هو مختلف خاص متميز وفردي، لا عما هو أساسًا مشترك متطابق في الإنسان.

وهذه الرومانسية ذاتها مثلت تساميًا بالعاطفة والحياة الباطنتين، وعبرت عن ميل للعقل ونمته، وهو ميل كان متناسقًا بوجه خاص مع الصورة الروحية والصوفية للدين.

ولقد كانت كذلك مسيحية إلكسندر فينيه **Vinet** الباطنة، بأساسها المزدوج الواحدة في جوهرها -أي الشعور الإنساني وشخص المسيح- متجهة في الاتجاه الذي كان على ريتشل أن يسير فيه، ولا تزال الآثار العميقة التي تركتها تعاليم فينيه ظاهرة اليوم.

من الطبيعي إذَنْ أن يوجد اتجاه ريتشل اليوم في سماته العامة عند كثير من المفكرين الدينيين. ففي ألمانيا بوجه خاص عاشت مدرسة بأسرها من اللاهوتيين على فكر ريتشل، محتفظة به في مبدئه مع تعديله في

تحديداته الخاصة.

وإحدى الصعوبات الخطيرة التي أثارتها الريتشلية هي تلك التي بينها ولهلم هرمان التلميذ البارز لريتشل. ذلك أن ريتشل يرى أن الشعور الديني يجب أن يلتمس أو يهتدي إليه من صيغ الكتب المقدسة. ولكن الصيغ اللاهوتية التي نصادفها عند القديس بولس مثلًا، تمثل تجارب دينية تخصه هو، وأكبر الظن أننا لم نجربها. كيف إذَنْ نستطيع اصطناع هذه الصيغ، ما دامت تجري على ألسنتنا لا على أنها ثمرة الإيمان، بل عملًا ميكانيكيًّا أو نفاقًا.

ويبدو أننا نجد في هذا الاعتراض الصعوبة التي خلفها «الإصلاح الديني» لتابعيه. فقد قام الإصلاح تاريخيًّا على التقريب الممكن بين هاتين الظاهرتين: التسامي بالإيمان الباطن الناشئ عن نمو التصوف في العصر الوسيط، والعودة إلى النصوص والآثار القديمة في نقائها البدائي وهو عمل الإنسانيين في عصر النهضة.

وكان على الروح البروتستانتية أن تصوغ من هذين المبدأين المتنافرين مذهبًا واحدًا، وفي هذا كان شغلها المؤرق.

والحل الذي يقترحه هرمان ينطوي على فصل أمرين مرتبطين عند ريتشل ارتباطًا وثيقًا: وهما أساس الإيمان ومضمونه.

فالأساس، وهو الإيمان بمعنى الكلمة، ضروري على الإطلاق، ومتطابق في كل شعور، وهذا الجزء من الوحي هو الذي يكفي أن يعرض بأمانة حتى يجربه كل قلب صادق.

ولكن المضمون الخاص للإيمان، أو الصورة المحدودة للعقيدة، فإنها تمثل تجربة أكثر تحديدًا يمكن أن تتغير يتغير الأفراد. هذا المضمون يمكن إذَنْ التعبير عنه بأشكال مختلفة تناظر تلك التجارب المتعددة. مثال ذلك أن تأمل الحياة الباطنة للسيد المسيح تحدث في نفس الإنسان أثرًا من شأنه الاعتقاد في المسيح بالضرورة، نعني الضرورة المعنوية. ولكن الفكرة الخاصة عن التفكير والتي حققها موت المسيح ليست من جهة فعل تخليص المسيح في أنفسنا إلا تعبيرًا حادثًا، ويمكن ألا تتفق أيضًا مع التجربة الدينية عند شعور كل فرد.

* * *

واتخذ في فرنسا أحد أئمة اللاهوتيين هو أوجست ساباتييه موقفًا يذكرنا بموقف ريتشل.

اهتم ساباتييه بتجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية، وتأكيد الاستقلال المطلق للدين، وقيامه بذاته، مع الحذر من مجاراة العلم، فبحث في الدين عن محرابه الباطن البعيد جدًّا عن الأمور المرئية والملموسة التي تنشأ عن العلم. فرأى أن الدين يصدر عن عاطفة الضيق التي تنزل بقلب المرء، حين يتأمل ما فيه من طبيعته الثنائية الدنيا والسامية، وتغلب الجانب السيئ فيه على الجانب الأفضل. والدين هو الذي ينقذنا من هذا الضيق، لا بأن يمدنا بمعارف جديدة، بل حين يصلنا بفعل من الثقة أو الإيمان بمبدأ القدرة الكلية والخير الكلي الذي يغترف منه كياننا وجوده.

فما الدين إذَنْ؟ إنه دعاء القلب، إنه الخلاص.

هذا الخلاص معجزة، بل إنه هو المعجزة. فكيف يتم؟ لا حاجة

للمسيحي أن يعرف ذلك. إن قوانين الطبيعة في ثباتها كما يعلمنا العلم تصبح بالنسبة لشعور المسيحي تعبيرًا عن الإرادة الإلهية.

ولكي أستطيع أن أحيا حياة دينية أحتاج إلى أمور ثلاثة لا غير: وجود الله الواقع الفعال في نفسي، واستجابة الدعاء، وحرية الرجاء. هذه الأمور الثلاثة لا يمسها العلم الراهن، ولن يستطيع فيما يبدو أن يتناولها أي علم.

فإذا أردت الآن –وكيف لا أريد حين أستمع لإيحاءات القلب– أن أنمي هذه الأفكار الأولية، وأن أحقق في نفسي الدين ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، فلن أتوجه إلى الفلسفة أو السلطة كما يرغب كثيرون في ذلك. فالفلسفة، وهي صرح المجردات، لا غناء فيها إزاء العاطفة العميقة التي انبعثت في نفسي من تلقاء نفسها. لن تقدم الفلسفة إليَّ إلا مذاهب فكرية بحتة لن تهزني، وستضعني في أكبر الظن في صراع مع العلم. ومن جهة أخرى لن تخلق في نفسي سلطة أي قوة مهما تكن حتى لو كانت سلطة الكنيسة القاهرة ما تريده، أي الهداية الباطنة الحرة والشخصية.

إن ما يلزمني لتنمية ما في نفسي هو مثال الدين المتحقق من قبل وأثر ذلك الدين. وإني لأجد ذلك المثال وذلك الأثر في شخص المسيح كما يقدمه الإنجيل. فقد أحس المسيح بإزاء الله بعلاقة بنوة. وهو يعلمنا كإنسان، ويبين لنا أن الناس أبناء الله، وهم قادرون على الاتحاد به. وضمير المسيح موضع يمكننا منه أن نتصل بالأب الكلي. فالمسيحية بذلك هي الدين المطلق النهائي للإنسانية[1].

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الإسلام من حسابه التاريخي، مع أن بعض فلاسفة الغرب، مثل هيجل، اعتبر الإسلام آخر مرحلة في التطور الديني (المترجم).

هل يجب علينا أن نرتفع عن ذلك ونحدد بشكل دقيق ملزم العقائد التي تترجم للخيال والإحساس هذه الأسرار الغيبية؟ تحاول الكاثوليكية ذلك، وتقتفي البروتستانتية المدرسية أثرها. ولكن هذه الإضافات المادية تخلق ألوان النزاع التي تثار كل يوم بين العلم والدين، هذا إلى أنها عديمة الجدوى للتقوى، إن لم تكن سبيلًا إلى الضلال.

وتشتمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هي الإيمان، والعقيدة، والسلطة. حتى إذا جاءت البروتستانتية وسعت إلى إعادة المسيحية في نقائها البدائي، ألغت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادي وسياسي بحت، ولكنها تركت العقيدة قائمة. وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى، باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب.

أما العنصر الديني بمعنى الكلمة فهو الإيمان. فحيثما يوجد الإيمان يوجد الدين. وليس ما يسمى بالعقيدة إلا تأويلًا رمزيًّا للمعطيات العجيبة للشعور الديني، وهو تأويل دائمًا غير كامل وقابل للتعديل.

وكل معرفة دينية فهي بالضرورة رمزية بحتة، من حيث إن الأسرار لا يمكن بحكم تعريفها أن تتجلى إلا في صورة رموز.

بقي أن نميز بين الإيمان وموضوعه. الإيمان وحده هو الجوهري، وأما موضوع الإيمان فهو تابع للإيمان وتعبير حادث عنه.



الفصل الثاني
قيمة الريتشلية

سواء نظرنا إلى أفكار ريتشل وأصحابه في صورتها المضبوطة عند المدارس اللاهوتية، أو في المجتمع كاتجاه للفكر الديني، فهذه الأفكار شديدة الذيوع في الوقت الحاضر. فهناك كثير من المفكرين يميلون إلى وضع الدين بإطلاق أو أساسًا في العاطفة، والحياة الباطنة، واتصال النفوس الروحي بالله، وإلى إنزال المذاهب التي تستهدف أن تكون موضوعًا لمعرفة نظرية إلى المحل الثاني أو إلى استبعادها تمامًا، حتى لا تهدد الدين بأن يشتبك في منازعات مع معارف من مرتبة أخرى، أي المعارف العلمية. إن التمييز بين الإيمان والعقائد **Credos** الذي يشبه التمييز بين العقل واللفظ، النفس والجسم، الفكر واللغة، الفكرة والصيغة، من الأمور الشائعة اليوم. فهذا التمييز يسمح لكثير من المفكرين الذين قد ينبذون الدين إذا تطابق مع عقائد ينكرونها، بأن يظلوا مرتبطين به من جانب يعدونه رئيسًا.

* * *

ولا يمكن أن ننكر أن وجهة نظر ريتشل ليس فيها مزايا عظيمة.

فإذا استبعدنا أوليًّا كل ما هو علم، ونظريات، ومعرفة، باعتبار أنه دخيل على الدين، فلا يخشى اللاهوتي شيئًا أكثر من أن يأتي العلم فيحد من حريته. ذلك أن اللاهوتي قد وضع نفسه في ميدان ليس له بمقتضى التعريف أي اتصال بالميدان العلمي. فكيف يمكن أن يلتقي بالعلم في طريقه؟ العلم يلاحظ ويربط بين مظاهر الأشياء الخارجية. أما الإنسان الصالح فإنه يعيش في الله وفي نفوس إخوانه. إنه يحس بفعل الله في داخل نفسه، فيصلي ويحب ويرجو بتأثير هذا الفعل نفسه. وليس للعلم سلطان على هذه الظواهر؛ لأنها من نظام آخر خلاف تلك التي يدرسها العلم. إنه ينشد المعارف، وهذه الظواهر حقائق. فكيف تمنع المعارف الحقائق من الوجود؟

إذا كان الدين بهذا المعنى الروحي الدقيق يتجنب كل لقاء مع العلم، فليس من العدل في رأي هؤلاء اللاهوتيين الذين نتكلم عنهم أن يزعم أنه يقلل من شأن نفسه ويجعلها صغيرة جدًّا حتى لا يتنازع مع الخصم. لعل الأمور الروحانية البحتة في نظر العالم الذي لا شأن له إلا بالحقائق المادية عدم، ولكن الإنسان المتدين يجد في هذا العدم كل شيء. أو كما يقول فاوست لمفستوفليس:

«في عدمك أرجو أن أجد الكل».

إنه يجد فيه أولًا قيامه بذاته، واستقلاله، وحريته. لن يكون الإلهي إلا لفظته إذا قيد بشروط الطبيعة والعلم. ويجب إذا كان لا بد من وجوده أن يكون حقًّا مبدأ وبداية وخلقًا. إن مذهب النعمة المتفضلة والتحكمية في الظاهر، تدل بالضبط على أن الفعل الإلهي لا يمكن أن يتحدد بالأشياء

التي إنما توجد بفضل ذلك الفعل، ولكنه لا ينشأ إلا من نفسه، أي إنه حر تمامًا. وليس من الحق القول بأن الدين بعد أن يطرد من العالم المحسوس يلجأ إلى القلب ويقتصر على الأمور التي تهم القلب. لأن الدين إذ يقوم في أصل الحياة الواعية والأخلاقية من الإنسان، ففيه القدرة كل القدرة على تحريك حياته كلها وتحديدها.

وتطلعنا التجربة بالفعل على أن الحياة الدينية الباطنة التي تسمى التصوف حقيقة واقعة ذات خصوبة وقوة غريبتين. وليس الاتصال بالله منبع انفعالات عنيفة أو هادئة، منقبضة أو منبسطة فقط، ولكنه يجعل الناس ذوي الإيمان والإرادة، العاجزين عن إذلال شعورهم، على استعداد لمواجهة كل شيء لتحقيق ما أمر الله به. إن ثقتنا بالله هي ثقتنا بأنفسنا.

إن الصوفي الذي لا تستلزم عنده الأشياء كما تعطي له إلا العلم، يتجه بعزم نحو العمل ونحو المستقبل. وليس انعطاف النفس على ذاتها عند الصوفي، والمجهود الذي يبذله ليجد الله داخل نفسه إلا أول مرحلة في الحياة الصوفية. فالله ليس تجريدًا، إنه مبدأ الأشياء كما هو مبدأ الأنفس. إن مَن يستولي الله على قلبه يود أن يغير العالم بطريقة تقربه من مبدئه، ولذلك إذا خلع الصوفي رداءه تكشف عن رجل عمل. ومن منا ينكر عندما يرى عزمه ومجهوده وزهده وحماسته ومثابرته على الصبر أن عواطفه ليست حقائق فيذهب إلى أن حياته الباطنة حلم لا قيمة له؟

* * *

وبذلك فإن الدين بمعناه عند ريتشل لن يتعارض فقط مع العلم، بل يستطيع أن ينمو بحسب ما فيه من عبقرية خاصة حرًّا فعالًا. فهل معنى

ذلك أن وجهة نظر ريتشل تحقق للعقل الرضى الكامل؟

أول كل شيء من المستحيل أن نغمض أعيننا عن التعديلات التي أحدثها نمو المعارف والتأملات في هذه الوجهة عن النظر داخل المدرسة الريتشلية ذاتها. فالمبدأ الذي وضع كان في الواقع مزدوجًا. فهو من جهة العاطفة والتجربة الباطنة وشعور المرء بعلاقته بالله، ومن جهة أخرى التاريخ، الإنجيل، الوحي. لا شك أن حقائق الوحي لم تكن قد تلقيت على أنها معارف عقلية، فلم تكن، ولا يمكن أن تصبح معارف بمعنى الكلمة. وإذا أمكن ووجب أن تلتئم في نظام، فإنما ذلك من وجهة نظر صورية بحتة، بضرب من العمل المنطقي الخالص الذي يعرف وينظم، ولكنه لا يفسر وحده. فالعقل حين يسلم بالحقائق الوحيية يظل عمليًّا تمامًا، من جهة أنه توثيق بين هذه الحقائق وبين حاجات الشعور الديني، والقيمة التي تقدمها للإنسان، والقوة التي تخلعها على النفس الإنسانية وما تفيض عليها من سرور. فلم يبق إلا أن يكون هذا الوحي وأن يظل مبدأً موضوعيًّا من شأنه هداية شعور الأفراد وتوحيدهم.

فإذا فهم الوحي على هذا النحو فكيف نسوغه؟ يفترض هرمان أنه إذا وجب أن تكون تجربتي الشخصية عندي المعيار الوحيد للحقيقة، فهل يمكن أن أتمسك بالاعتقاد في وقائع عاشها قوم آخرون من مثل القديس بولس، أو القديس أوغسطين، أو لوثر، ولم أكن أنا قد جربتها؟

وليس هذا كل شيء. ففي العصر الذي بدأ ريتشل يتأمل فيه، كان مبدأ قانون النصوص المقدسة لا يزال ساريًا، ثم أخذ بعد ذلك ينهار

بتقدم النقد[1]. فالكتب لم تعد تقدم للإيمان الأساس اليقيني الذي كان الناس يعتقدون أنهم يجدونه فيها. ولذلك ذهب أوجست ساباتييه إلى القول بأننا إذا كنا في حاجة إلى سلطة معصومة من الخطأ فليس ذلك كما زعم البروتستانت في حرفية الإنجيل المشكوك فيها الجامدة، بل يجب التماسها على طريقة الكاثوليك في الفهم الحر المرن للشخص الحي.

بهذا الحل المتنافي مع مبدأ الريتشلية انتهت المدرسة إلى أن تضحي أكثر فأكثر بالعنصر الموضوعي على حساب العنصر الشخصي، بالوحي للإيمان. ذلك أن هرمان لا يريد للإيمان أساسًا آخر سوى الانطباع الذي يحسه الفرد حين يتأمل الحياة الباطنة للمسيح. فإله الإنجيل الجبار من جهة والرحيم من جهة أخرى -المناظران لعاطفتنا المزدوجة من الخطيئة والخلاص -ليسا في نظره بأي حال حقائق في ذاتها وعلة أحوال للنفس، بل أحوال أنفسنا هي وحدها الحقائق اليقينية. أما العدل الإلهي والرحمة الإلهية فإنما هما ترجمتان شخصيتان. وكل ما ليس مجرد إيمان فردي فليس إلا تعبيرًا رمزيًا لهذا الإيمان. وكلما كثرت العقائد كثرت الكنائس بالمعنى التقليدي للفظ. وبذلك لا يمكن للفرد أن يخرج عن نفسه. فهو يرى في العقائد استعارات يؤولها حسب تجربته الفردية. والكنيسة في نظره مجموعة من الناس اتحدوا في الفكر لاستبعاد كل «عقيدة» **Credo** مفروضة.

ووجه الخطر في هذا النظام واضح، فهو مذهب شخصي بغير مضمون.

أما «فيدرر» فينتقد هرمان بأنه جعل موضوع الدين وهميًا بحتًا. فأن يضع «هرمان» الله خارج مجال المعرفة تمامًا، كأنه قد جعل منه موضوعًا

---

(١) إن صح هذا النقد للكتاب المقدس، فلا يمكن تطبيقه على القرآن، الذي دُوِّنَ فور نزوله (المترجم).

للأمل. إنه زعم بأن الله موجود لهذا السبب الوحيد، وهو أن الاعتقاد في الله يدعو إلى الخير والعزاء والرجاء دون أن نتساءل هل هذا الاعتقاد لا يتعارض مع تعاليم العلم. ومثل هذا الإيمان عاجز عن إثبات أنه ليس إلا مجرد وهم شخصي.

ومن المؤكد أننا حين نطبق أكثر فأكثر طريقة التطهير الحاسمة التي نصح بها ريتشل، وحين نتعلم كيف نستبعد من الشعور الديني كل ما لا ينبعث مباشرة من الشخص نفسه، فلا بد أن ننتهي إلى اطِّراح كل ما يسوغ اعتقاداتنا في نظرنا، ما دام التسويغ عبارة عن علة تتجاوز الواقع الشخصي البحت بصفة الكلية والضرورة، أي بالموضوعية.

ماذا إذَنْ هذا الإيمان الذي يخاطب العقائد والمؤسسات التي يزدري عونها ويصيح قائلًا: أنا وحدي، وهذا يكفي. هذا الإيمان هو –بمقتضى التعريف– الإيمان الخالص بغير أي تحديد معين. وكل تعبير عن هذا الإيمان يقع تحت باب الفهم واللغة فليس في هذا النظام إلا محاولة من الفرد لكي يمثل ويفسر لنفسه ما يجربه بربطه بأمور موجودة خارج نفسه.

ولكن كيف نرى في الإيمان بعد فصله على هذا النحو من كل مضمون فكري شيئًا آخر سوى تجريد، أو صورة فارغة، أو لفظة، أو عدم؟ ومن السهل جدًّا ملاحظة أننا يمكن أن نعتقد بنفس العمق ونفس الاقتناع في أمور ممتازة وأخرى ممقوتة، وأن مجرد الإيمان إذا كان كافيًا في تمييز الدين، لكان أي متعصب رجلًا دينيًّا كالقديس بولس أو أوغسطين سواء بسواء. وأيضًا فإن الإيمان لن يرضينا. والمفروض ضمنًا أن هذا الإيمان هو بالضرورة إيمان بالمسيح. وهم يقولون بالشعور، ولكنهم يضيفون

أو يعنون ضمنًا أن المقصود هو الشعور المسيحي. مهما يكن من شيء، يضاف إلى الإيمان عنصر موضوعي أو فكري لا يمكن التجاوز عنه بالفعل، إذا شئنا الحصول على مبدأ وضعي له دلالة ما.

الواقع إذا شئنا أن نحقق للشعور الديني وللإيمان وللمحبة كل ما فيها من قيمة دون أن ننزلق إلى مذهب شخصي مجرد فارغ، فليس ذلك بتطهير سلبي، بتقطيع الدين وحلّ أوصاله إلى غير حد. بل الأجدر على العكس أن نزيد في غنى الشخص ونموه وأن نسمو به ما أمكن نحو الموجود والكلي، والمنهج الذي علينا اتباعه لتخطي وجهة النظر النظرية البحتة للعقل المجرد يقوم على استخدام كل مصادر العقل المتحد بالحياة، لا أن نلتمس وجهة نظر موجودة خارج العقل. وبدلًا من السعي إلى تدبير ملاذ بعيد دائمًا من هجمات العلم والعقل، يجدر أن نتمثل هذا العلم بأقصى ما يمكننا، وأن نضمن للعقل كل نمو ينطوي عليه، وأن نؤلف من هذه الأمور كلها أدوات لتحقيق أهداف مثالية.

* * *

أمن المؤكد مع ذلك أن ريتشل وأتباعه حين يقصرون أنفسهم على باطن الشعور، والقلب، والانفعال الديني يتحصنون فعلًا من غزوات العلم؟

إنهم يفكرون على أساس فرض لعلم لا يشتغل إلا بالظواهر الفيزيقية، ولا يعني بإقامة رابطة بين هذه الظواهر والظواهر الخلقية. وهم يسلمون على أقل تقدير بأن هناك صنفًا من ظواهر النفس وحركاتها وانطباعاتها لا تقع ولا يمكن أن تقع تحت سلطان العلم. وهم يتحدثون بسرعة عن

ميدانين منفصلين عن عالم ظاهر وعالم باطن، عن أشياء وعن شعور. وفي هذا نجد آخر الأمر أساس مذاهبهم. إنهم يتمثلون الشعور كأنه دائرة لا يمكن أن تنفذ إلى داخلها أي قوة طبيعية، وإن العلم وقد اتجه نهائيًّا نحو ظاهرة الأشياء لم يعد يفكر إنه لا يملك وسيلة بحثها.

ولكن هذا التقابل بين الخارج والداخل، هذا التصور عن دائرة للنفس لا ينفذ العلم إليها، ليس إلا استعارة، وهذه الاستعارة لا تتفق مع حالة المعارف.

حقًّا ظل العلم زمنًا طويلًا لا يزعم إلا تمثل ظواهر العالم المادي، وترك للميتافيزيقا أو للأدب الظواهر الإنسانية. ولكن الأمر أصبح اليوم مختلفًا. ذلك أن العلم بعد أن جرب أكثر فأكثر منذ ديكارت أثر الترتيب والمنهج في العمل العلمي وروابط مختلف المعارف فيما بينها، أصبح يعتقد منذ الآن أنه جدير بمباشرة دراسة جميع أنواع الظواهر بغير استثناء. وانفعال النفس مهما يبدو بعيدًا باطنًا غامضًا في نظر اللاهوتي، فهذا الانفعال شيء واقعي معطى يمكن ملاحظته، فهو إذَنْ ظاهرة مرتبطة بالضرورة تبعًا لقوانين بظواهر أخرى. ومن العبث أن يحتج المؤمن أن فعل إيمانه وصلاته وعاطفته التي يحس بها في الاتحاد بالله، هي أحوال روحية بحتة لا صلة لها بأي شكل بالأمور المادية. ويكفي أن تقع هذه الظواهر في الشعور ليعني بها العلم، لأن العلم أصبح منذ الآن يعني بالضبط بتفسير نشأة أحوال الشعور مهما تكن. فالعلم يملك مناهج تسمح برد الباطن شيئًا فشيئًا إلى الظاهر، والغامض إلى المعروف، والشخصي إلى الموضوعي.

صفوة القول: من المستحيل أن يجد الإنسان ملاذًا يتحصن فيه من الالتقاء بالعلم، إذا لم يتساءل أولًا ما العلم وما أثره وما حدوده. فها هنا مشكلة لا يكفي أن نخوض فيها ونحلها بتعميمات فلسفية، بل يحسن أن نفحص عنها لذاتها ومن وجهة نظر العلم نفسه.



الباب الثاني

الدّين وَحدُود العلم

التصور الدجماطي للعلم والتصور النقدي

الفصل الأول: دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم- التجربة كمبدأ وحيد للمعرفة العلمية- نتائج ذلك: حدود من رتبة نظرية، وحدود من رتبة عملية- القوانين العلمية، مناهج للبحث- حدود ودلالة التناظر بين المعارف العلمية والوقائع -المجال الذي يتركه العلم بهذا المعنى للدين كي ينمو- المعنى واللفظ: الصفة الممكنة والنسبية للصيغ الدينية.

الفصل الثاني: صعوبات المذهب السابق- الجدل المثار حول عبارة «إفلاس العلم»- بأي معنى يتعرف العلم على حدوده- الموقف المزعزع للدين في هذا النظام.

الفصل الثالث: العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين- المذاهب الدينية باعتبار أنها داخلة في العلم ذاته، صعوبة التمسك بهذه الوجهة من النظر- طبيعة حدود العلم: ليست هذه الحدود سلبية مجردة بل تنطوي على نظام أعلى من العلم كشرط لموضوع العلم نفسه.

الفصل الرابع: صعوبات قائمة- استقلال العلم واستقلال الدين يظل قائمًا- عدم كفاية منهج نقدي بحت.

* * *

الذين يبحثون عن محراب للدين يكون في موضع ناء عن الحقائق

المرئية مختبئ في أعمق أغوار الشعور، يستسلمون بوجه خاص لخشية الالتقاء في ميدان مشترك بالعلم الذي قد ينازعهم الحق في الوجود. فهم يؤثرون الانسحاب من المعركة على المخاطرة بالهزيمة. ولكن كثيرًا من المفكرين، ومن العلماء أنفسهم يتساءلون عن هذا الخوف أليس فيه مغالاة، وعن العلم أليس في الحقيقة حين ننظر إليه من قريب وفي صورته المحسوسة أكثر ملاءمة لحرية النمو الديني من كثير من النظريات الصادرة عن روح فلسفية أكثر منها علمية.

ومن المهم في هذا الصدد النظر إلى التغيير الذي حدث في وقتنا الحاضر لفكرة العلم. فقد كان العلم إلى عهد قريب هو المعرفة المطلقة لطبيعة الأشياء، فكان المعرفة اليقينية والنهائية في مقابل الاعتقاد المتغير الفردي. ونظرًا إلى الفتوحات التي كان يدين بها في كشف مبادئه الصحيحة، فلم ير العلم لأثره وحقوقه حدودًا. وهذه على الجملة هي الميتافيزيقا بطموحها إلى المعرفة الكاملة قد نقلت إلى عالم التجربة. ولكنها على عكس الأنظمة الجمالية العقلية لأفلاطون وأرسطو، فهي ميتافيزيقا تستبعد من مبدأ الأشياء كل ما يدعو إلى العقل والحرية الإنسانيين ولا تسمح إلا بعناصر مادية وميكانيكية.

وكان من الطبيعي إزاء مثل هذا العلم أن يلجأ الدين إذا شاء أن يتحصن من الهجوم إلى ميدان يتعذر فيه أي لقاء.

ولكن أليس من الحق القول أن هذا التصور عن العلم باعتبار أنه معرفة مطلقة بغير حدود لم يعد يتمسك به أحد، وأن العلم في الوقت الحاضر يصوغ لمعناه فكرة مختلفة تمامًا؟ أليس ثمة اليوم مجال للتساؤل من جديد إلى أي حد يتعارض العلم بالفعل مع وجود الدين؟

الفصل الأول

دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم

انتهى العلم أخيرًا بعد محاولات طويلة إلى تحديد منهجه بنوع من الانتخاب الطبيعي، فقد آثر أن يقيم نفسه على أساس من التجربة، ومن التجربة وحدها. لا شك أنه يجب بعد تقرير الوقائع أن تلخص، وتصنف ويرد بعضها إلى بعض، وتنظم. ولكن هذا العمل المنطقي نفسه يجب أن يتخذ من التجربة مرشدًا وضابطًا.

فإذا اصطنع العلم هذا النمط من البحث ضمن لنفسه مزايا عظيمة القيمة، إذ يضع يده في نهاية الأمر على الواقع الذي لم يكن متأكدًا أبدًا من بلوغه، ما دام يقتصر تحليل وربط التصورات التي تمثلها الأشياء في أذهان الناس. وعندئذ يظفر بمعارف تستخدم أساسًا في العمل، إذ تهيئ التجربة للإنسان السبيل إلى جعل الطبيعة تكرر نفسها. كما يتجنب ما في الآراء من شك أبدي وتنوع لا حد له. فالعلم بالمعنى الحديث يفرض نفسه على جميع العقول، وكل ما يحصله نهائي.

ولكنَّ لهذه المنافع ما يلاحظ وجهًا مقابلًا هو تحديد مداه وقيمته الفلسفيتين، ولهذا التحديد عواقب عظيمة الأهمية.

إن مقالة ديبوا ريموند المشهورة التي اختتمها بقوله: «لا أعلم»، لم تزل منذ سنة ١٨٨٠ تتعقب عقول المفكرين. فقد نص على ألغاز سبعة، أربعة منها على الأقل فيما يقول لا تقبل الحل أبدًا، وهي ماهية المادة والقوة؛ أصل الحركة؛ أصل الإحساس البسيط؛ وحرية الإرادة.

ذلك أن هذه المشكلات الأربع تخرج عن نطاق التجربة. ذلك أننا مهما نفترض امتداد التجربة فإنها لا يمكن أن تبلغ الأصول الأولى ولا الغايات الأخيرة. فهي لا تستطيع فقط ولن تستطيع أبدًا أن تبلغ في الزمان ظاهرة أولى أو أخيرة –وهذا لا شك خرافة– بل المسألة هي معرفة إلى أي حد يكفي التتابع الدائم الداخل في التجربة في تفسير ظهور الظواهر فالكائن لا يجري تبعًا لقوانين إلا لوجود طبيعة معينة فيه. فما هذه الطبيعة؟ أهي ثابتة؟ ولمَ كانت محددة على هذا النحو دون ذاك؟ وبأي شيء سابق نصلها لنعطي عنها تفسيرًا تجريبيًّا؟ هذه الأسئلة تنطوي بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة، ولذلك كانت بالضرورة مما يتجاوز العلم فالتجربة تقرر القوانين أو العلاقات الدائمة بين الظواهر، ولكن ليس للتجربة سبيل إلى معرفة أهذه القوانين وقائع أم أنها ترتبط بطبيعة ما ثابتة تهيمن على الوقائع.

وإذا كان العلم محدودًا من جهة امتداده فهو كذلك محدود من جهة عمقه. فالظاهرة بالصفة التي ينالها العلم بها لا يمكن أن تتطابق مع الموجود الذي لا يجرده العلم من عناصر الذاتية والفردية، إلا حين يحله إلى علاقات وقياسات وقوانين. ولكن فكرة القانون كرابطة بين ظاهرتين، مهما تبدو هذه الفكرة غريبة في نظر العقل، إلا أنها على الأقل واضحة

في نظر الخيال الذي يتمثل بسهولة شيئين مرتبطين بعضهما ببعض بخيط رفيع. أما افتراض وجود علاقة سابقة تربط بين حديهما فهذا تصور لا يمكن تمثله حيث إن العقل البشري لا يرى فيه إلا رمزًا لأمر لا يفهمه. وإذا كان العلم قد ظفر بموافقة إجماعية من المفكرين كلما صرف النظر عن فكرة الشخص والعنصر ليتمسك بفكرة العلاقة، فهناك في الوقت نفسه إحساس يسود جميع المفكرين بأن هذا العلم ليس تمثيلًا كاملًا للموجود، بل طريقة معينة لإدراكه، وأنه يجب أن يكون هناك مبدأ ما من الحقيقة في الصور نفسها التي استبعدها ليبلغ الجنس من الموضوعية الذي استهدفه.

وإذا كانت حدود العلم جلية في المرتبة النظرية، فهي أكثر ظهورًا في المرتبة العملية.

فحياة الإنسان العملية، وهو الحيوان العاقل، من شروطها غايات يستهدفها الإنسان لأنه يقدر أنها مرغوبة، وحسنة، وواجبة. ومن المتعذر على العلم أن يقدم للإنسان فيما يختص بأي غاية مهما تكن من الأسباب الكافية ما يجعله يطلب بحثها؛ لأن العلم يعلمنا أن هذه الوسيلة تفضي إلى تلك النتيجة. وهذا الأمر لا يهمني إلا إذا قررت طلب تلك النتيجة. ويخبرنا العلم أن كثيرًا من الناس يعتبرون هذه الغاية مرغوبة أو حسنة أو واجبة. فهل يترتب على ذلك أنني يجب أن أفكر مثلهم؟ ألم نر أبدًا شخصًا يفكر بشكل مختلف عن غيره من الناس؟ وأولئك الذين نعجب بهم لامتيازهم هل يرجع امتيازهم لمجرد التسليم بالآراء الجارية؟ العلم يقرر وقائع، ويقدم لنا كل ما يعلمنا إياه كواقع، غير أنه يجب لكي أتعرف

حسب عقلي أن أتمثل الشيء لا كواقع بل كغاية، أي لا كشيء يمكن ألا يكون موجودًا، بل كشيء يستحق أن يكون موجودًا. فأن نتصرف تصرفًا إنسانيًّا يجعلنا نفترض أن العلم ليس كل شيء، بل يجب أن نخلع على ألفاظ الحسن، والنافع، والمرغوب، والجميل، والواجب معنى عمليًّا لا يعرفه العلم.

فإن قيل إن العلم يفسر هذه التصورات نفسها بردها إلى عواطف وعادات وتقاليد، وأخيرًا إلى أوهام من الخيال؛ قلنا: إن صح مثل هذا التفسير فلن يكون سوى إلغاء ما نسميه حياة عملية وعاقلة وإنسانية. فما دامت الحياة الإنسانية قائمة فلا بد إنها تستلزم إنكار هذا التفسير. والعمل إن وجد فإنه يتجاوز حدود العلم.

والحياة الاجتماعية بوجه خاص لا يمكن أن تقنع بمعطيات العلم، لأنها في حاجة لتكون عالية خصبة إلى إخلاص الفرد، وإيمانه بالقوانين الإنسانية، وثقته بالماضي، وحماسته لخير الأجيال المقبلة. وهي تتطلب من الفرد الطاعة وإنكار الذات بل أن يبذل حياته إذا وجب ذلك. ولكن العلم لن يقدم للفرد أبدًا أسبابًا مقبولة لخضوعه وتضحيته، على الرغم مما يذهب إليه أولئك الذين يخلطون بينه وبين العلماء. والمثال الذي يضرب عن الحيوانات التي يخلص كثير منها على الرغم من أن كثيرًا منها يلتهم بعضها بعضًا، لا يكفي في إقناع الإنسان الذي يفكر، إذ يسبب هذا العقل ذاته يناقش مشروعية القاعدة المفروضة عليه، وقلما ينجح في منع الضرر الذي يوقعه بالمجتمع أن يعود عليه. فكيف يغري العلم، الذي لا يعرف إلا الواقع الفرد الذي تتغلب أثرته على إخلاصه بأن يعكس الأمر

فيضحي بنفسه في سبيل خير لا يمسه؟ هل يحاول العلم أن يبين أن الميل إلى الإخلاص موجود بالفعل في ضمير كل فرد، وكأنه صدى لا شعوري لتأثير المجتمع في أفراده؟ ولكن الإخلاص يحتاج في حصوله إلى أن يعتقد المرء أنه يصدر عن تلقاء نفسه. والناس حين يخلصون للمجتمع إنما يفعلون ذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم أشخاصًا لا نتاجًا ميكانيكيًّا للتنظيم الاجتماعي.

من أجل ذلك لاح أن العلم التجريبي الحديث، ولأنه يقوم على التجربة وحدها، كأنه محدود المجال، إن من الناحية النظرية أو العملية. وهل يمكن أن يقدم العلم على الأقل حين يكون صالحًا، للعقل يقينًا صحيحًا؟ وهذا نفسه موضع نزاع، إلى الحد الذي يجعل كثيرًا من المفكرين يذهبون إلى أنه من الجدير تحديد قيمة العلم حتى في ميدانه الخاص.

ومن المهم أن نقف عند التغيير الذي حدث في العصر الحاضر في الموقف العلمي الصحيح. فالعلم إلى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دجماطيًّا، واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيًّا، وتطلع إلى بلوغ مثل هذا الكمال في البعض الآخر. وكان يهدف في كل فرع أن يتقدم في صورة نظام يستنبط تفسير الأشياء الجزئية من مبادئ كلية. وكانت المدرسية كصورة مثله الأعلى.

ولا يوجد أي علم في الوقت الحاضر، ولا حتى العلوم الرياضية، يرضى أن يكون مدرسيًّا. فالعلم مهما تكن الصورة التي يتخذها لحسن العرض أو التعليم، هو استقراء يتجه إلى غير حد نحو الكمال، وسيظل كذلك. وبذلك تنحصر المسألة في معرفة السبيل إلى عمل هذا الاستقراء.

ويجدر في هذا الصدد التمييز بين القوانين والمبادئ التي هي نتائج الاستقراء، وبين الوقائع التي تقوم في أساسه.

وتبعًا لفلسفة «بيكون» التي سادت بين العلماء زمانًا طويلًا، كانت قوانين الطبيعة تنقش من تلقاء نفسها في العقل البشري، بشرط أن يتطهر هذا العقل من أحكامه السابقة وأن ينقاد طائعًا لتأثير الأشياء. وليس ثمة أي اشتراك فعال في المعرفة بمعنى الكلمة من جانب الشخص الذي يتجلى كشخص إلا في عواطفه التي اجتهد العلم بالضبط أن يصرف عنها النظر.

ولكن دراسة تاريخ العلوم مع التحليل النفساني لتكوين التصورات العلمية في العقل البشري، قد حددت نظرية مختلفة كل الاختلافات[١].

ويبدو على القوانين والمبادئ العلمية كأنها مستخلصة مباشرة من الطبيعة بسبب الصيغة التي نعبر بها عنها، كما نقول: «الفسفور يذوب في درجة ٤٤» «الفعل يساوي رد الفعل». ولكن هذه الصيغة الدجماطية مهما تكن مريحة، لا تمثل النتيجة الدقيقة للعمل العلمي.

الحق أن ما طلبه العلم ووجده هو تعريفات فرضية تسمح له بسؤال الطبيعة. أما خاصية ذوبان الفسفور في درجة ٤٤ فهو جزء من تعريفه؛ والمبدأ المزعوم بمساواة الفعل برد الفعل فهو جزء من تعريف القوة. ولا شيء من العناصر التي تتكون منها هذه الصيغ معطى حقًا، ولا يمكن أن يعطى بالضبط. وليس اجتماعها معطى كذلك. ولكن العقل لحاجته في البحث إلى معرفة ما يبحث يكون تعريفات من اختيار معطيات التجربة

(١) انظر «دوهيم» **Duhem**: «النظرية الفيزيقية» ١٩٠٦ –ولروي **Le Roy** وضعية جديدة –في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق –١٩٠١.

اختيارًا مناسبًا مع تحديدها، هذه التعريفات التي تتيح له أن يوجه للطبيعة أسئلة دقيقة منهجية.

وهذه التعريفات إلى جانب ذلك ليست كلها في درجة واحدة، إذ منها ما هو خاص ومشتق، ومنها ما هو عام وأساسي وشرط للتعريفات السابقة. والتعريفات الأعم هي بالطبع الأكثر ثباتًا: وهذا على ارتدائها في كلامنا صورة مبادئ تسهل علينا الاعتقاد في أنها معارف مطلقة.

وأخيرًا هناك مفهوم يبدو ألزم من جميع المفاهيم لأنه ضروري لها كلها، وهو مفهوم العلم. وهذا المفهوم أيضًا تعريف مصنوع كسائر التعاريف. إنني أسمى العلم الفرض الخاص بالعلاقات الدائمة بين الظواهر. ويقوم العمل العلمي على سؤال الطبيعة طبقًا لهذا الغرض. وهذا مثله مثل القاضي الذي يكون ظنًّا قبل سؤال المتهم.

إن الإثباتات التي تستلزمها هذه التعاريف من حيث إنها متخيلة لتجعل السؤال ممكنًا ونافعًا، فليست، ولا يمكن أن تكون إلا فروضًا، ما دمنا لا نسأل فردًا معينًا يمكن أن يظهر كلًّا متناهيًا، ولكننا نسأل الطبيعة اللا متناهية من كل وجه، والتي لا يمكن أن تعطي لنا مظاهرها المستقبلة. ولكن ما دامت الدراسة النقدية لأصلها ودورها لم تتم، فنحن نخلط هذه الفروض بمبادئ مطلقة، أولًا لأننا أعطيناها الصورة التي نميل إلى نقل خصائصها إلى المضمون نفسه؛ وثانيًا لأن بعض هذه المبادئ يقوم في أساس سائر المبادئ الأخرى، وأن ما يلزم لأنظمتنا يلوح أنه لازم في ذاته.

هذه النظرية التي توحيها دراسة تكوين التصورات العلمية، تلزم العقل إذا فكرنا أن التجربة لأنها سبيلنا الوحيد للاتصال بالطبيعة، فإن الصيغ

المضبوطة مثل مبادئنا تكون ضربًا من المحال، إذا وجب أن تستخلص بحالتها التي هي عليها من الطبيعة. إذ لا يمكن أن يشتق من التجربة وحدها، وهي دائمًا متغيرة غير مضبوطة، إلا أثار هي نفسها متغيرة. والتدخل المنظم من جهة العقل هو الذي يمكن وحده أن يفسر التحول الذي يوقعه العلم بالتجربة.

والعقل في هذه العملية يشعر تمامًا أنه يقيم بتعريفاته ونظرياته مناهج بسيطة للبحث، وأنه لم يخطئ حين سلم على حد سواء بنظريات مختلفة بل متعارضة في فروضها الأساسية، حيث إن هذه النظريات تقدم نتائج متكافئة في النفع لدراسة أصناف مختلفة من الظواهر[1]. ولم يكن الأمر ليتم على هذا النحو إذا وجب أن يرى العقل في الأفكار الموجهة لنظرياته التفسير المطلق للأشياء.

ولكن قد يقال: إنه مهما تكن الطريقة التي بها يتكون العلم، فالواقع يدل أنه يتوافق مع الأشياء، وأنه يسمح لنا باستخدامها. فالقدرة على التأثير في أشياء عبارة عن امتلاك بعض طرائقها الخاصة في الفعل. ولا ريب أن معرفتنا لن تصل أبدًا فيما يلوح إلى مرتبة الأشياء، ولكنها تضيق الحلقة أكثر فأكثر على الحقيقة. واختراعات المعرفة واصطلاحاتها وأوهامها ليس لها غرض سوى الملاءمة مع الحقيقة، ولا ينبغي أن نخلط بين التقارب المتزايد على الدوام من الحقيقة وبين العجز التام عن بلوغها. ويجدر بنا مع ذلك أن نتفق على معنى «الحقيقة» **Vérité** فالعلم لم يعد يفكر في منح العقل نسخة تشبه الأشياء الخارجية التي من الواضح أنها

(١) H. Poincaré: La Science et l’Hypothèse; La Valeur de la Science.

غير موجودة كما نفترضها، ولكنه يكتشف علاقات تتحقق التجربة من صحتها بشكل محسوس. وفي هذا القدر كفاية لأن تكون وأن يلزم القول بأنها صحيحة بالمعنى الإنساني لهذه اللفظة.

ويقال في الجواب على ذلك: ماذا تثبت هذه القابلية للتحقق؟ من الطبيعي أن تنجح القوانين في التجربة ما دامت قد اخترعت بالضبط لتسمح لنا بالتنبؤ بالمجرى الطبيعي للأشياء. وإلى جانب ذلك عندنا حيلة مريحة تجعلنا نتصورها ناجحة حتى لو لم تنجح، إذ نتخيل في هذه الحالة قوانين أخرى كأنها تعارض فعل القوانين المسلم بها. ثم نضاعف على هذا النحو الإضافات والتصحيحات لإنقاذ المبدأ الذي ألفناه حتى إذا أصبح النظام آخر الأمر شديد التعقيد هجرنا ذلك المبدأ الذي لم يعد إلا موضوعًا للصعوبات لنجرب مبدأ آخر يدخر له المستقبل دون شك مصيرًا مماثلًا.

ذلك أن التناظر الذي نزعمه بين تصوراتنا والتجربة أمر غير معرف تعريفًا حسنًا. فنحن نخلط بين تناظر الأمور الرياضية أو العلمية فيما بينها -وهي قابلة لأن تكون مضبوطة جدًّا- وتناظر هذه الأمور مع التجربة. ولكن التجربة إذا عزلت عن التصورات العلمية التي تختلط بها لا تصبح سوى عاطفة شديدة الغموض. الخلاصة أننا لا نعرف إلا شيئًا واحدًا: هو أن هذه النظرية تنجح بشكل محسوس في التجربة. ولكن كيف نحدد درجة الحقيقة التي يجب أن يحصل الفرد عليها حتى يمكن استخدامه عمليًّا. من المعروف في المنطق أنه من الممكن استخراج نتيجة صحيحة من مقدمات فاسدة. كذلك نحن نجرب كل يوم أن بعض المناهج قد

تنجح سائرة نحو الكمال دون أن يكون لها أي صلة باطنة بالحقيقة، مثل الطرائق القائمة على الذاكرة والتي نسميها الروايات التجريبية. فمن يثبت أن العلم الذي يبدأ من التجريبية لا يظل تجريبيًّا في نتائجه. فالنجاح العلمي كما يعطي لنا يفترض بين العلم وبين الأشياء وجود تناظر ما لا تطابق، وهذا التناظر نفسه ليس في آخر الأمر سوى فكرة عملية.

بأي شيء بالضبط تقدم نظرياتنا العلمية هذا التناظر المعرف تعريفًا سيئًا والذي يبين صحتها؟ بالتجربة وبالوقائع. فنحن نسلم بأن الوقائع موجودة هناك، خارج الذهن الذي يجد السبيل للتطابق مع تصوراته. ونقول إن العلم صحيح لأننا نفترض أنه يمثل أكثر فأكثر هذه الحقيقية الخارجية التي لا تعتمد عليه.

ولكن كل هذا البناء الخيالي صناعي. الحق أن الواقعة التي يتطابق العالم وإياها ليست شيئًا خامًا مستقلًّا عن الذهن، ولكنها الواقعة العلمية التي إذا فحصنا تركيبها ظهر كأنها قد صيغت من قبل، ورتبت، وصنعت بشكل ما بحيث تتمكن من الاندراج تحت القوانين الفرضية التي أدخلها العلم في تعاريفه.

ومن المهم التمييز بين الواقعة العلمية والواقعة الخام. فالواقعة الخام من جهة مصدرها ليست إلا النسيج الذي يقتطع منه العلم بطريقته الخاصة ما يسميه الوقائع. أما الواقعة العلمية فإنها جواب عن استفسار؛ وليس هذا الاستفسار إلا سلسلة القوانين أو الفروض التي سبق أن تخيلها الذهن لشرح ظواهر من جنس واحد. إننا نقرر ونحدد وندرك الوقائع التي نسميها علمية، بوساطة نظرياتنا وتعاريفنا العلمية الموجودة من قبل.

وليست هذه الوقائع أقل في صياغتها بحيث تلائم النظريات من تركيب النظريات بحيث تلائم الوقائع. اتفاق النظريات مع الوقائع هو من بعض الوجوه التي يستحيل تحديدها اتفاق هذه النظريات مع نفسها.

وذلك لأن العقل البشري لا يستطيع أن يعمل إلا فكريًّا، وتنطوي طريقة فعله وقد ركب من صور ومقولات معينة على التساؤل أيمكن أن تمثل فيها الأشياء التي تقدم إليه. فهو لا يعرف ولا يدرك إلا بشرط حصوله من قبل على قوالب للمعرفة وللإدراك. فما هو الأصل الأول لهذه المعارف السابقة. وما الذي تمثله؟ وما قيمتها. إن المشكلة بمقتضى نفس أطرافها تتجاوز نطاق الوقائع العلمية. وكل ما نعرفه هو أن معرفتنا وإدراكنا لا يمكن أن تكون إلا ترجمة بلغتنا للحقائق التي تقدم إلينا. والحال في هذا الصدد في الوقائع كالحال في القوانين. بل يجب بكل تأكيد القول بأن الوقائع لا تعطي لنا إلا بسبب قوانين معينة ما دامت تلك الوقائع لا يمكن أن تدرك إلا إذا أرجعها الشعور إلى نماذج موجودة من قبل.

ولن يتمكن العلم من التخلص من هذا الشرط العام للمعرفة. ذلك أن العلم هو أيضًا لغة، ولا يمكن أن يكون إلا لغة بفضلها يعقل العقل نسبيًّا أكبر عدد ممكن من الأشياء التي تقدم إليه -أي تصبح معروفة سهلة التناول. فكيف تصنع هذه اللغة؟ وأي جزء من الحقيقة هي أهل للتعبير عنها؟ وبأي درجة من الأمانة. هذه الأسئلة من الواضح أنها محيرة ما دام العقل لا يمكن أن يبحث فيها إلا بمعونة وباسم الأفكار السابقة التي عليه أن يوجهها. مهما يكن من شيء لا تقل هذه الأسئلة في تجاوزها ميدان التجربة العلمية عن تجاوزها ميدان التجربة العامية.

وما يستخلص من هذه الأنظار هو أن العلم ليس أثرًا تحدثه الأشياء في عقل منفعل، بل مجموعة من العلامات التي يتخيلها العقل لتأويل الأشياء بوساطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب عليه إدراك أصلها الأول، ولكسب القدرة بهذه الطريقة على استخدامها في تحقيق أهدافه.

مثل هذا المذهب فيما يلوح أصلح من ثنائية ريتشل لحل مشكلة العلاقات بين العلم والدين حلًّا عقليًّا.

إذ تبعًا لهذا المذهب لا يختلف أساسًا مجموع المعارف الفعلية الرمزية بوساطة صيغة عن جنس الاعتقادات التي تقوم عليها حياتنا العملية. والعلم لا يمكنه «أوليًّا» أن يحكم بوجوب استبعاد الاعتقاد البسيط من العقل البشري، ما دام هو نفسه يفترض ذلك الاعتقاد ويستبقيه في جملة مفاهيمه الأساسية. فالاعتقاد الديني، والإيمان تبعًا لذلك، لا يمكن استبعاده لهذا السبب الوحيد وهو أنه اعتقاد. ويكفي لكي يتعايش مع العلم في عقل واحد ألا يصطدم بالاعتقادات المتدثرة حقًّا بسلطة العلم.

ولكن العلم الحديث يسمح في هذا الصدد للدين بمجال عظيم، لأنه لا يزعم أن له حقًّا على جميع صور الموجود، بل يبحث في جوانب الموجود التي يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية دون أن يفكر في إنكار أن مقولات أخرى مختلفة قد تلتقي في الواقع أو في الممكن بمادة تناظرها. فالعالم يتساءل: أتوجد في الأشياء علاقات دائمة؟ وهل يترتب على ذلك أنه يمنع الشعور الديني أن يطلب ذلك؟ وهل توجد قوة تجعل العالم أفضل؟

ليس معنى ذلك أن الدين يستطيع منذ الآن تجاهل تعاليم العلم، لأن الاحتجاج عليه يتطلب معرفته واحترامه. ولا يمكن إنكار أن العلم يعيش اليوم في ظل عدد معين من الأفكار تهم الأديان، على الأقل كما تقدم إلينا في واقعها المحسوس. ولعل فكرة التطور أهم هذه الأفكار.

ومن العسير جدًّا، لأنها مشكلة لا ريب أنها ميتافيزيقية أكثر منها علمية، معرفة ما التطور بالضبط، وماذا ينطوي وما يدل عليه من جهة أصله وطبيعته. ولكنَّ للتطور معنى ظاهريًّا وعلميًّا، تتغير. أو يمكن أن تتغير، ليس فقط في بعض مظاهرها بل في مجموع أحوالها الوجودية، وأن الإنسان لن يستطيع «أوليًّا» تحديد عمق هذا التغيير. وسواء أكان التحول يتم في الجراثيم، أم ينتج بتأثير الوسط، أو بسبب هذين العاملين معًا، فليس ثمة أبدًا فرق حاسم بين طبيعة الكائن والتغييرات الحاصلة فيه، وما يسمى بالخصائص الجوهرية للنوع يمكن تصورها من الآن فصاعدًا كمرحلة بسيطة من التطور أصبحت ثابتة نسبيًّا.

ويوجد في الوقت الحاضر مدرسة من رجال اللاهوت تحاول بالضبط التوفيق بين التاريخ الخارجي للدين وبين هذه النظريات.

وأصحاب هذه المدرسة يبدأون من تمييز يجريه كل متأمل في جميع الأشياء، ويعتمد على هذا التمييز كل حياة وكل فعل، نعني التمييز بين المبدأ والتطبيق، وبين الفكرة وتحقيقها. فنحن نريد بفكرنا، ونحقق بالأشياء. ويترتب على ذلك أنه في أي فعل، في أي تحقيق أيًّا كان، هناك شيء آخر خلاف الفكر، هو الصورة المادية التي يجب ضرورة أن تتعدل بشكل مناظر لتعديل الشروط الخارجية، حتى لا يتغير معناها ولا تعبر عن

نفس الفكرة. ولأمر ما يحتاج اليوم كتابنا الذين ظهروا في القرن السادس عشر إلى تفسير، إذا لم يكن ذلك بسبب تغير اللغة. فإذا شئنا اليوم أن نقول نفس ما أرادوا قوله، فلابد في الغالب أن نستخدم ألفاظًا أخرى. فكل فعل، وكل حياة تستلزم هذا التمييز، لأن الحياة تقوم على المعيشة بوساطة البيئة التي يوجد الكائن فيها. فإذا تغيرت البيئة بشكل ملحوظ لم يعد أمام الكائن الحي إلا أحد أمرين: إما التطور وإما التلاشي.

والدين لا يمكن أن يتجنب هذا القانون، فهو يستهدف بالضرورة أن يكون فعالًا، ولن يتمكن من ذلك إلا إذا خاطب الناس بلغتهم. وهو لا يستطيع أن يقدم للعقل معنى مدركًا إلا إذا تلاءم بشكل ما مع المقولات الموجودة من قبل في ذلك العقل، تلك المقولات التي تكون معيار معقوليته. ومن أجل ذلك اشتمل كل دين واقعي على جزأين على الرغم من صعوبة تحديد نهاية الجزء الأول وبداية الثاني بالضبط. فهناك الدين بمعنى الكلمة، أي الحياة، والإرادة، والفعل؛ وهناك التحقيق الظاهر للدين، أو التأليف بين الدين بمعنى الكلمة وبين شروط الوجود الداخلة في مجتمع ما والعنصر الأول ثابت بالمعنى الرمزي لهذه اللفظة عندما نطبقه على مبدأ روحي حي أساسًا. والعنصر الثاني شئنا أم لم نشأ متضامن مع تطور الأشياء.

فاللاهوتيون الذين تحدثنا عنهم لا يحترمون فقط مقررات العلم، ولا يصرون على التمسك بهذا الاعتقاد أو ذاك في صورة تبدو اليوم مستحيلة، ولكنهم يدمجون في اللاهوت نفسه المبادئ التي أرساها العلم على شاطئ اليقين وبخاصة مبدأ التطور.

فالفكر الأول المبدع الموجه يظل باقيًا، أما التأويلات التي يتلقاها، والصيغ التي بمقتضاها يتصل بالخارج، والمؤسسات التي تنشر فعله في العالم، فهذه كلها تتطور. فنحن نجد من جهة أن رابطة السببية التي تربط تتابع هذه الصور بالفكر الأول، والتشابه الدقيق الذي تحتفظ به هذه الصور ما دامت تعبيرًا عن نفس الأصل الواحد تضمن وحدتها الروحية؛ ومن جهة أخرى تشارك مظاهر الدين في قانون جميع الأشياء الحية متبعة في تطورها العالم الذي هي جزء منه.

فهذه التعبيرات التي أمكن في الأصل فهمها بمعناها الحرفي والمادي يجب اليوم إن شئنا التمسك بها أن تحمل على معنى مجازي هو الذي يصلح وحده للتلاؤم مع تقدم المعارف. خذ مثلًا القول المأثور «ذهب إلى مأوى الموتى، وصعد إلى السماء» تجد أن هذا التعبير لا يمكن أن يحتفظ بقيمته إلا إذا صرفنا النظر عن فكرة الموضع المادي المستحيل تصوره اليوم، وبحثنا من خلال الصورة عن المعنى الروحي: أي فكرة علاقة نفس المسيح بالصالحين في الشريعة القديمة وتمجيد ناسوته في آخر الزمان.

هذا ولا يمكن أن نحكم على هذا التأويل المجازي بأنه غير مجد وخيالي، بدعوى أن المذاهب المهددة لجأت إليه في كل عصر فأفسدته حتى جعلته صبيانيًّا. بل الاستعادة هي اللغة بالذات للإنسان. ولو أنعمنا فيها النظر لم نكد نستخدم أي لفظ في معناه الصحيح. وليس ما نسميه حياة الألفاظ شيئًا آخر سوى الضرورة التي تدفعنا إلى أن نجعل معنى الألفاظ تتطور طبقًا لتغير الأفكار، إذا شئنا الاحتفاظ بها خلال هذا التغيير

نفسه، وكما تتطلبه الحياة الاجتماعية. فالفكرة لا يمكن مباشرة أن تخلق صورتها لأنها لن تفهم حينئذ من أحد. فهي تستعير ضرورة -على الأقل لفترة من الوقت- الصورة الموجودة التي تكون بالنسبة للمجتمع القائم معيار المعقولية. وبمعونة هذه الصورة التي لم تصنع لتلك الفكرة، تعبر الفكرة عن نفسها بإضافة معنى مجازي إلى المعنى الحرفي أو استبدال المجازي بالحرفي.

فوجود الدين ونموه لا يضايقه العلم بأي حال في نظر المدرسة التي يمكن تسميتها بالتقدمية.

وتوجد في أعماق الأديان الحقائق الأساسية التي تتراجع خصائصها الميتافيزيقية باتصالها بالعلم الذي تكون الظواهر موضوعه الوحيد.

وتشتمل الأديان إلى جانب ذلك على تعبيرات كثيرة تكاد تكون مباشرة عن هذه الحقائق الأساسية، هي: العقائد والشعائر الروحية بشكل ما التي تعيش في التجربة أكثر مما تعيش في النصوص، وهذه لا تتضمن أي صراع مع العلم. ولهذا السبب تسمى المسيحية الله أبًا، والناس أبناء الله، وهم بهذه الصفة إخوان فيما بينهم. ومن تعاليمها كذلك القول بمملكة الله، والخطيئة، والخلاص، والفداء، وتناول القربان المقدس.

ويبقى بعد ذلك تفصيلات العقائد والشعائر. هذه التفصيلات باعتبار أنها تنطوي على عناصر مستعارة من معارف عصر معين ومؤسساته، فقد يحدث أن تتنافر مع أفكار عصر آخر ومؤسساته. وليس معنى ذلك إلا أن علم الأمس ومؤسساته تعارض في بعض النقط علم اليوم ومؤسساته. والدين ليس مسؤولًا عن هذه التغييرات، ولن يتمكن من الصبر عليها، بل

يظل متماسكًا فيتطور خارجيًا.

وثمة طريقتان للتطور يمكن تصورهما، فإما أن يحتفظ الدين بصيغته التي هي بقية علم وحضارة سابقين مع استخلاص المعنى الروحي من المعنى الحرفي والمادي. وإما أن يتأثر خطى أمثال القديسين بولس وأثناسيوس وأوغسطين والأكويني فلا يخشى التلاؤم مع أفكار العصر الحاضر العلمية والفلسفية، ليجعل منها الرمز –الممكن دائمًا بلا شك ولكنه مفهوم مباشرة عن الأجيال الراهنة– للحياة الدينية الأبدية والتي لا يمكن التعبير عنها.



الفصل الثاني

صعوبات المذهب السابق

المذهب الذي يقيم الدين على نقد العلم والذي يحتضنه بعض المفكرين بقوة قد تذهب إلى حد العدوان، أثار عند البعض الآخر اعتراضات هامة. فقد أثيرت منذ بضع سنين ضجة شديدة حول عبارة تتلخص هذا المذهب من وجهة نظر جدلية وهي: «إفلاس العلم».

ومن العسير في بعض الأحيان استخلاص حجج حاسمة من الاحتجاجات الخلابة التي صدرت عن هذه الصيحة من الحرب. ولهذا أخذ بعض المفكرين في حصر كشوف العلم الحديث العظيمة، وعلى الأخص التطبيقات العجيبة لهذه الكشوف. ولكن المسألة بالضبط هي معرفة هل هذه الأنواع من التقدم التي تتصل أساسًا بالحياة المادية تكفي في تحقيق الوعود التي بذلها أكثر من مرة علم الأمس لا فيما يختص بالحياة المادية للإنسان فقط، بل السياسية والأخلاقية كذلك.

وقال البعض الآخر: كلا، لم يفلس العلم؛ لأنه لم يستطع أي علم معقول صحيح أن يعد بما يهتم به العلم من أنه لم يعطه. ويتضمن هذا الجواب أن العلم ليس كل شيء بالنسبة للإنسان.

ومن خلال هذه الألوان من الدفاع عن العلم الحديث تنتشر مع ذلك فكرة رئيسة هي أن هذا العلم يطبع في الواقع في العقول أكثر فأكثر

استحالة تعيين حد لتقدمه، لا ريب أن ثمة فروقًا عميقة بين المرتبة الطبيعية والمرتبة الأخلاقية، بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الإنسانية. ولكن ألا تبدو المسافة التي تفصل المادة غير العضوية عن المادة الحية، أو عن الحركة الواقعية للميكانيكا المجردة غير قابلة للاجتياز؟ ومع ذلك فالاتصال يتقرر أكثر فأكثر بين هذه الممالك المنفصلة في الظاهر. فلماذا نحرم على المستقبل أن يحقق إلى النهاية توافق العلم مع الموجود في كل صوره؟

قد يقال إنه ولا واحد من اختراعات العلم يحقق المطالب الخلقية للطبيعة البشرية، وإن علم المستقبل لن يحققها كذلك ما دامت هذه المطالب تفوق العلم.

وقد نغتر بقيمة هذا الاعتراض. ذلك أن الانتصار على الحقائق اليقينية قد خلق في ذهن العلماء إحساسًا محدودًا باليقين والكفاية، وإلى هذا المقياس يردون منذ الآن كل نشاط فكري، ويعدون البحوث التي لا تتفق معه عبثًا وغير مشروعة. لا شك أنهم لا يخاطرون كما كان الحال من قبل بإعلان نتائج مطلقة لا تتناسب مع وسائل معرفتنا؛ ولكنهم يصرحون بأن كل علم نسبي. ويجدر بنا أن نتفق على المعنى الصحيح لهذه العبارة. فهي لا تدل على أن خارج الميدان الذي يتحرك فيه العلم يوجد ميدان آخر هو ميدان المطلق يباح فيه لأنظمة أخرى أن تعيش، ولكنه يمنع بالعكس العقل البشري من ارتياد كل ميدان ليس في متناول العلم. لأنه إذا كان ثمة شيء لا يمكن أن يعرفه العلم، فهذا الشيء من باب أولى لا يمكن أن يعرفه أي نظام آخر. والعلم بسبب إحساسه بالكفاية التي يختص بها

وحده فإنه حين يقول: إني أعلم؛ فمعنى ذلك أن الشيء موجود بالنسبة للعقل البشري. وحيث يقول العلم: لا أعلم، فهذا يعني أن أحدًا لن يدعي المعرفة.

ليس من الواضح إِذَنْ بأي حال أن العلم الحديث على الرغم مما يرتديه من زي التواضع قد يكون أكثر ملاءمة من العلم الدجماطي في نمو الدين نموًّا حرًّا. فالدين من وجهة نظر العلم ليس إلا مجموعة من التصورات التعسفية، لأنه لا يستطيع أن يكتسب من العلم سوى الصورة وهذا لا يخلو من خطر على وحدته الخاصة كما يتضح لنا من مثال المدرسية. أما بالنسبة للمبدأ الباطن للدين، فمن الواضح أنه لا يستطيع أن يتمثل بحقائق التجربة الموضوعية وهي وحدها الحقائق التي يعترف بها العلم. ولا يكفي أن نتعلل بأن ما نقصد التمسك به مما يتجاوز حدود العلم ليس علمًا آخر بل اعتقادًا؛ لأن الاعتقاد من وجهة النظر العلمية ليس له قيمة إلا إذا كان على حد سواء قائمًا على ملاحظة الوقائع وموجهًا في طريق العلم.

والاعتقاد الديني وقد اقتصر على الميدان الذي يلوح له أن العلم قد هجره لا يمكنه حتى في داخل هذه الحدود أن يضمن استقلاله وحرية نموه، لأن كل تقدم من جانب العلم يهدده. وهو يتتبع بشغف أنواع التحول في التفسير العلمي للأشياء، معتقدًا أنه يجد ثغرة هنا، أو فجوة يسدها هناك. وهو يثير بحماسته الفائقة للتلاؤم والتوافق موازنة تسيء إليه، لأنه يقابل بين سير العلم الوطيد الظافر وبين شكوكه وخوفه. ويلوح أن الدين لا يعيش إلا كاسم رنان كان يستند في القديم إلى شيء عظيم،

ولم يعد اليوم إلا ذكرى خالصة لا يزال المخلصون يحتالون بتقواهم وخيالهم على صبغها بألوان من الحقيقة.

هذه هي المخاطر التي تهدد الدين إذا اقتصر على محاولة الإفادة من الثغرات التي يخلفها العلم. ومع ذلك يرى كثير من العلماء والفلاسفة أن هذه المخاطر لن تكون حقيقية. فالدين مهدد بها لأن بعض المفكرين يصرون على النظر إلى العلم نظرة عداء؛ وليس هذا إلا تحيزًا. ولو أننا فحصنا بعض نتائج العلم الأكثر أهمية بدلًا من إدمان التفكير في العلم وشروطه، فسنرى أن العلم يتجه من ناحية حدوده نفسها في اتجاه الدين. ويهمنا أن نفحص عن هذه الطريقة من النظر.



الفصل الثالث

العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين

على الرغم من شهرة المذاهب المادية والطبيعية التي تصحب العلم غالبًا، يصر كثير من الفلاسفة والعلماء المختصين على إنكار أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادئ الدين. ومنهم مَن يعتقد، وهم الفريق الأغلب، في إمكان التمسك بوجهة النظر المدرسية بطريقيها المختلفين بالنسبة لأصلهما المتلاقيين بالنسبة لاتجاههما، فيجد في المذاهب العلمية الحديثة نفسها أصول العقائد الدينية.

وهكذا يرى بعض العلماء في مذهب التطور الحالي الدليل على العقائد الدينية مثل الذات الإلهية، والخلق، وهبوط آدم من الجنة، وفائدة الصلاة وخلود النفس[١]. فهذا عالم بارز من علماء الطبيعة يعطي كنتيجة للعلم الحديث «الآب» في الإنجيل، والنقط الأساسية في عقيدة الكنائس المسيحية.

ومع ذلك يمكن القول بوجه عام إننا اليوم نبحث بشكل غير مباشر في العلم لننفذ منه إلى الدين. ذلك أن النقطة التي يدور عليها الجدل هي الخاصة والدلالة الدقيقة لحدود العلم[٢]. فهل هذه الحدود تمثل سلبًا

---

(١) Armand Sabatier: La Philosopuhie de l’effort.

(٢) Sir Oliver Lodge: The Substance of Faith.

خالصًا، سلبًا مطلقًا بحيث يمنعنا العلم حقًّا فيما وراء ذلك أن نبحث شيئًا أو نتصور شيئًا؟ أو أن هذه الحدود ليست إلا سلبًا نسبيًّا هو ما سماه أرسطو بالعدم، أي فقدان شيء مطلوب، ولا بد منه، ويستلزمه نفس الشيء الذي نملكه.

ويرى العلماء الذين نعرض رأيهم أن حدود العلم تمثل حقًّا بالنسبة للعقل البشري عدم معرفة ليس منها بد لتجعل من علمنا معرفة تامة. والعلم يعرف في هذا الأمر ما يتبين منه أنه لا يكفي نفسه، لأن مبادئه تصورات سلبية غير محدودة فيما يختص بمضمونها. ويستحيل على العقل البشري ألا يتساءل عن الشيء ما هو إذا قيل له إنه ليس هذا أو ذاك. فالعلم نفسه لا أي نشاط نفساني خارج عنه هو الذي يحيط بإمكان المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية. وفي ذلك كان يقول بسكال: «آخر خطوة للعقل أن يعترف بوجود عدد لا متناه من الأمور التي تفوقه».

* * *

وقبل كل شيء، لِمَ نقول فيما يختص بروح العلم ومناهجه العامة إنه يعادي الدين؟ فالعلم يستهدف إخضاع الظواهر للقوانين، أي إلى النظام، إلى الثبات في التغير، إلى الترتيب، إلى المنطق، إلى العقل. إنه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية يمكن أن يرد إليها تعدد القوانين التفصيلية وتعقيدها. ومن هذا الوجه بالذات يميل العلم إلى أن يرى في العالم أثرًا واحدًا ومتناسقًا أي جميلًا. الواقع أن مسافة واحدة وهي مسافتنا الإقليدية يلوح أنها تكفي لتفسير كل خواص الامتداد الواقعي؛ وأن قانونًا وحيدًا هو قانون نيوتن يتحكم في ظواهر عالم الفلك. ولعل قانونين أساسيين

يكفيان في تفسير الفيزيقا، وهما الاحتفاظ بالطاقة، ومبدأ أقل فعل. فإذا كان العلم يتجه نحو الوحدة، ويجدها، فهل من التعسف القول بأنه يتجه نحو الله؟

ولكنه في الوقت نفسه على بينة من أنه لا يستطيع بلوغه، لأن مبادئه ليست إلا فروضًا تجعلها التجربة مقبولة بشكل محسوس. فهو يستطيع أن يقول إن أي فرض آخر لم يخضع حتى الآن لرقابة الوقائع، ولكنه لا يستطيع القول بأن هذا الفرض هو الحقيقة. ونفس العالم الخاص بمعرفته، أي التساؤل عن الطبيعة بوساطة فرض، يسمح له بإيجاد تفسيرات كافية بالفعل، لا أن يقلب تفسيراته الكافية إلى تفسيرات ضرورية. ومع ذلك فإن التفسير الوضعي والمطلق لا يمكن إلا أن يوجد، لأن العلم يغرينا على تقديمه في نفس الوقت الذي يقرر عجزه عن ذلك.

وخواص الأجسام تبعًا للفلسفة التي تسمى ميكانيكية[١] تفسير بمبدأ واضح ووضعي هو المادة والحركة. ومن الجدير بالملاحظة أنه اليوم لا يوجد من بين أولئك الذين يتمسكون بالاستخدام المشروع للنموذج الميكانيكي في تفسير جميع الظواهر إلا عدد قليل جدًّا يقولون بإمكان إدراك الحركات التي يتخيلونها بوساطة آلات فيها القدرة الكافية. فهم يستخدمون الحركة كأنها أسهل الرموز التي نملكها لإيجاد وشرح قوانين الظواهر.

غير أن كثيرًا من علماء الطبيعة يعتبرون هذا الرمز نفسه غير مجد أو من الممكن استبعاده باعتبار أنه على كل حال كمساعد بسيط ليس على

---

(١) Poincaré: La Physique Moderne.

العلم إلا أن يستغنى عنه عندما تنتهي مهمته. ويرى هؤلاء العلماء أن محاولة إرجاع مجموع الظواهر القابلة للملاحظة إلى الحركة قد باءت بالفشل، رغمًا من اختراعات الميكانيكيين المحدثين المتزايدة في الدقة والتعقيد. أما طريق التوحيد الصحيح فهو الذي سار فيه علم الحرارة الدينامية الذي أصبح علم الطاقة، والذي يتكون من البحث في مظاهر الأشياء القابلة للقياس بصرف النظر عن طبيعتها الخاصة. فهل ما نقيسه امتداد، أو حركة، أو شيء آخر مختلف تمامًا؟ هذا الأمر قليل الأهمية ما دامت المقاييس كافية في إيجاد القوانين، وبناء النظريات، واستخلاص مبادئ تسمح بتصنيف الظواهر المعروفة ثم بالطريق القياسي بتوجيه أسئلة جديدة للطبيعة. فماذا نبغي أكثر من ذلك؟ إن علم الطاقة بعد أن يجمع كل ما يشتمل العلم عليه من حقائق تجريبية علمية مضبوطة، وبعد أن يستبعد كل بقية ميتافيزيقية لا تقبل التحقيق يحقق أكمل صورة عرفها العلم الطبيعي حتى اليوم.

فما هي هذه الطاقة التي يجعل منها موضوعه الوحيد؟ ليس عنده منها إلا فكرة سلبية، فهي ليست الحركة، ولا أي حقيقة من الحقائق المحسوسة التي نلاحظها. إنها دليل على معرفة نفتقدها.

وقد يبدو من الممكن بوساطة علم الطاقة الإحاطة بجميع الأحوال المختلفة للتغير، لسنا نعني بذلك الحركة الموضعية فقط بل الحركات الفيزيقية الحقة، أي أنواع التغير في الخواص والتركيب، وكل ما سماه أرسطو استحالة وكونًا وفسادًا. ولكن هذا الإمكان لا ينطبق إلا على صورة الظواهر. وهذه الصورة لأنه ليس لها بذاتها أي خاصية طبيعية، فلن

تكون الصيغ التي تمثلها ذات فائدة، إن لم تكن الظواهر مصنفة بحسب ما بينها من مشابهات واختلافات فيزيقية حقًّا، أي بحسب صفاتها. وهكذا يقوم التمييز الكيفي في عقل العالم على أساس وحدة التفكير الرياضي وتطابقه[(١)]. وما مفهوم الكيف؟ من الواضح أن فكرة الكيف ليست من وجهة النظر العلمية سوى فكرة سلبية: إنها فكرة عن شرط الأعظام التي تسلمها الملاحظة إلى التحليل، وهذا الشرط لا يمتد إلى العظم. ولكنها في الوقت نفسه فكرة عن حقيقة واقعة، فهي لذلك ليست سلبًا خالصًا. إنها الدليل الذي يقدمه العلم نفسه على وجه من الموجود يتجاوز التجربة الحسية والعلم.



وتستخلص نتائج مماثلة لذلك من علم الحياة. ويكاد الرأي اليوم يجمع على أنه إذا كانت الحياة في بقائها لا تستهلك أي طاقة خاصة بها فلا يمكن مع ذلك أن ترجع هي نفسها إلى مجرد قوى طبعكيموية. وكثيرًا ما تعرض هذه القضية ذاتها في عبارات تبلغ من الدقة والوضعية بحيث يبدو أن ميدان علم الحياة أقل في حدوده فيما يختص بمعرفة الموجود من ميدان علم الطبيعة. الحق نحن لا نعرف فقط أن الحياة موجودة، وأنها ليست ميكانية بحتة، بل نعطيها تعريفًا هو أنها اتفاق، نظام متسلسل، تضامن الأجزاء مع الكل، توحيد عناصر متنافرة، فكرة خالقة موجهة، جهد للاحتفاظ بتنظيم محدود باستخدام مصادر البيئة ومكافحة عقباتها. وكل

(١) Duhem: La Théorie Physique, 1906. –L›Evolution des théories physiques. Rev. des quest, scientifiques, Louvain. Oct. 1896.

هذه التعاريف لها معنى إيجابي وفي الوقت نفسه أعلى من الميكانية. وإذا أخذنا هذه التعاريف على أنها علمية حقًّا نستنتج بسهولة أن العلم يدخلنا من تلقاء نفسه في عالم مختلف عن عالم الظواهر الخارجية البحتة.

غير أننا نخدع أنفسنا إذا أخذنا هذه الصيغ بما فيها من تحديد إيجابي على أنها معطيات علمية حقًّا. فهي بهذا المعنى استعارات مستمدة من الانفعالات المرتبطة بها في شعورنا مع تقريرات الحياة. إنها تخدم عالم الحياة كعلامة، كنقطة ارتكاز، كصيغة لفصل صنف معين من الظواهر من الواقع يسميه عالم الحياة ظواهر حيوية، بالضبط كما تخدم هذه الألفاظ وهي القوة، والكتلة، والجاذبية، والسكون عالم الطبيعة في فصل الظواهر التي يسميها فيزيقية. ولكن إذا كان عالم الطبيعة في فصل الظواهر التي يسميها فيزيقية. ولكن إذا كان عالم الطبيعة قد استطاع أن يحول الرموز النفسية تحويلًا يكاد يكون تامًّا إلى رموز رياضية، فقد احتفظت المصطلحات التي تعرف الحياة عند عالم الحياة بمعنى شخصي. وهذا هو السبب في أن دلالتها من وجهة نظر علمية دقيقة ليست إلا سلبية، فهي تدل على أن الظواهر المميزة للحياة لا ترد إلى الميكانية الفيزيقية، أي أنها ليست ميكانية من بعض الوجوه.

ومع ذلك فإن الفكرة حتى العلمية عن الحياة ليست مجرد سلب، لأنها إثبات لمجهول نستولي على مظاهره مع أنها هي نفسها تفلت من فحصنا الموضوعي. إنها الوجه الآخر لشيء له بالضرورة مكان. هذا التصور السلبي الذي هو من الناحية العلمية فعال جدًّا، يختفي وتختفي معه التفسيرات النسبية التي يقدمها، إذا فرضنا أن المجهول الإيجابي الذي

يعبر عنه لا يوجد في الواقع.

وقد وجهت دراسة مشكلة أصل الأنواع الحية نمو نظرية يلوح أنها تهيمن اليوم على العلم بأسره، وهي نظرية التطور. فقد أدت الفروق التي تميز هذه النظرية من الاعتقادات السلفية إلى الظن أولًا بأنها تعارض من كل وجه هذه الاعتقادات، وأن الدين إذا كان يستلزم العناية الإلهية، والخلق، والعقل، والحرية، فلفظة التطور لا يمكن أن تعني إلا الميكانية، والضرورة البحتة، والمادية.

ومع ذلك فالنقد الذي وجهه العلم نفسه لهذه النظرية لم يختلف عن بيان أن فكرة التطور أبعد ما تكون عن البساطة والوضوح والضبط، كما كان الناس يتصورونها لأول وهلة. فهي تدل على كثير من المعاني، وأنها على كل حال ليست أبدًا ذلك السلب المجرد عن أفكار الخلق والحرية والعقل مما ذهب إليه البعض. ومع ملاحظة أن نظرية التطور قد أدخلت في العالم وحدة واتصالًا وخصوبة وتناسقًا وتوجيهًا مشتركًا لا تدل عليه مطلقًا نظرية ثبات الأنواع، فقد عاد بعض العلماء والفلاسفة إلى التمسك بأن مذهب التطور أبعد ما يكون عن التعارض مع الأفكار الدينية وأنه يعطي عن العالم ونموه فكرة أجل وأجدر بالخالق الإلهي من العقيدة التقليدية عن الكثرة الثابتة للصور الأساسية. الحق أن هذا التأويل يتجاوز المدلول العلمي للنظرية. ومع ذلك ليس من المغالاة القول بأن الفكرة العلمية عن التطور أكثر في ذاتها نقصًا من فكرتي الحياة والطاقة، وأنها بالذات سلب يفترض إثباتًا.

ويبدو اليوم كأنه شيء مقرر أن ما يسمى بالنوع ليس صورة ثابتة أزلية

من الوجود. وأكبر اعتراض يوجه إلى دارون هو أننا نرى أنواعًا تختفي، ولا نرى أنواعًا تظهر. ولكن العالم الذي يجرب يخلق أنواعًا بطريق التغيير المفاجئ على الأقل، فيستطيع أن يخرج من النوع أنواعًا كثيرة تتفاوت في تعدد اتجاهاتها. فليس هناك ما يتعارض من حيث المبدأ مع اعتبار مجموع الأنواع الموجودة كأنها حاصلة عن التطور.

فما معنى هذا الفرض؟

يثير مذهب التطور بالضرورة مسألة أصل التغييرات **Variatims** ولم يستطع حتى الآن أن ينتهي فيما يختص بهذا الأصل إلى حلول يقبلها الجميع. وهو يتردد بين اتجاهين يعتمد كل منهما على عدد من الوقائع والتجارب، ولذلك يجتهد بعض العلماء في التوفيق والربط بينهما. وتبعًا لإحدى هاتين الوجهتين من النظرية التي تذكرنا بدارون يحدث التحول الأولي في الجرثومة، ثم تبقى بعض هذه التحولات وتتزايد وتصبح نماذج ثابتة. وتبعًا لوجهة النظر الأخرى التي تنسب إلى لامارك ترجع الأسباب الأساسية للتحول إلى تأثير الوسط واجتهاد الكائنات في التلاؤم معه. واجتماع هاتين الوجهتين من النظر واضح جدًّا، لأن فكرة التحول في الجرثومة لا تنافي فكرة تأثير الوسط، كما أن فكرة تأثير الوسط لا تنافي فكرة التحول في الجرثومة. فالملاءمة مع الوسط قد تؤثر في إخصاب الخلايا التناسلية كما تثبتها بعض التجارب(١)، وكذلك التحول في الجرثومة قد يشترك مع التلاؤم مع شروط الوجود.

فهل يمكن القول أن التصورات المستخدمة في هذه التفاسير هي

---

(١) Bonnier: Le Monde végétal, p. 332.

علميًّا معان إيجابية؟

إن مذهب التغير في الجرثومة يفسر هذه التغييرات سواء بنوع من الخلق التلقائي أو بنمو خصائص كامنة موجودة من قبل، وذلك بتأثير بعض الظروف. فالفروض المقترحة تنحصر في أمرين هما إما الخلق أو الطفرة.

ومذهب رد الفعل على تأثير الوسط يستلزم في الكائن الحي إما خاصية كسب وإظهار اتجاه محدود بتأثير الفعل الموحد لسبب خارجي، وإما خاصية تعديل الكائن الحي نفسه بحيث يتلاءم مع الشروط الخارجية.

وفيما يختص بالثبات النسبي للتغييرات، فهو شبيه بما يكونه الكائن من عادات إما من تلقاء نفسه، وإما بتأثير وسط ثابت نسبيًّا.

وبالرغم من المظاهر يجب أن يكون لتصورات الخلق والملاءمة والحفظ معنى إيجابي على الأقل من وجهة نظر العلم، لأن ما هو إيجابي في مضمون هذه التصورات شخصي، لا يقبل التعريف، عسير على الشرح العلمي. فالمقصود من هذه التصورات هو أننا لا نستطيع تمثل تكوين الأنواع الحية بإيجاد مركب كيمائي. الواقع أنها أبعد عن لغة العلم كما كانت عليه التصورات الداخلة في نظرية الأنواع الثابتة. ففي هذه النظرية يتكون العالم الحي كالعالم غير العضوي من عناصر محدودة لا متغير وذلك في عدد محدود تؤلف تركيباته المختلفة سلم الأصناف. على العكس من ذلك فإن عالم النبات أو الحيوان القابل لأن يحيا ويتطور لا في كل فرد من أفراده بل في مجموعه فلا يشبه إلا في الظاهر لمجموعة مادية، أو عدد محدود من الوحدات الثابتة المتجانسة. بل التغير يرى أنه

حاسم، والمحدود والثابت اللذان يعتمد عليهما العلم ليسا إلا ممكنين مؤقتين.

هذه التصورات ليست في نظر العلم إلا أسلوبًا، ومنطوقًا لمشكلات، لأنها تتجاوز وجهة النظر الميكانية. فهي توحي بفكرة تفسير تشبه ما تقدمه فكرة الشعور لأفعاله. فالكائن الحي تبعًا للصيغ التي نأخذ بها الآن يريد الاحتفاظ بحياته وإظهارها، ولكي ينجح في ذلك يحقق ذاته ويتعدل تبعًا للظروف المحيطة به.

هذه التفسيرات تسمى عادة غائية، ولكي تتجانس مع الوقائع يجب في رأي أحد الفلاسفة البارزين[١] أن نتصورها على أنها أعلى من الغائية ومن الميكانية على سواء. ذلك أن الغائية تفضي بنا إلى اعتبارهم عالم النبات في درجة أدنى من عالم الحيوان، وإلى اعتبار الغريزة أدنى من الذكاء، مع أنها في الواقع ثلاثة أنواع مختلفة من النمو لنشاط واحد. فالإنتاج الخصب والمنوع المتجه في اتجاهات مختلفة يحقق فكرة الخلق الذاتي أفضل مما تحققه فكرة غاية متصورة من قبل تحدد تاريخ التحقيق.

ومهما يكن من أمر هذه النظرات التي تذكرنا بمذهب سبينوزا في الحياة، فيلوح أنه مما لا شك فيه أن المضمون الإيجابي للتصورات البيولوجية الأساسية يفوق العلم، مما يترتب عليه أن هذه التصورات ليست إلا تصورات سلبية، إذا تكلمنا بلغة العلم.

لا يترتب على ذلك أن في استطاعة العلم استبعاد مدلولات تلك

---

(١) وانظر: **Bergson: L’Evolution Créatrice**.

Rudolf Otto: Naturalistische und religiôse Weltansicht, p. 214 -5.

التصورات الموضوعية والشخصية باعتبار أنها غير مجدية خيالية ولفظية بحتة. لأن هذه التصورات حين تصبح كمية خالصة ومضبوطة وموضوعية ستفقد كل ما لها من مميزات، وكل ما تختص به من هداية العلماء في بحوثهم وتراكيبهم. وكان كانط يقول: إن بعض المبادئ إذا جردت من قيمتها التركيبية، بمعنى أنها لا تكسبنا أي معرفة حقيقية، فلها قيمة منظمة ما دامت تسمح بتصنيف الظواهر وتنظيم التجارب، كما لو أنها كانت تمثل بأمانة عمل الطبيعة الحقيقي. ولا يزال هذا المذهب قابلًا للتطبيق على علم الحياة اليوم أيضًا. فهو يبين لنا أن العلم متعلق بحقيقة تتجاوز وسائل بحثه.

* * *

وأخيرًا فإن العلوم الأخلاقية لها أهمية خاصة في هذا الصدد. ذلك أنها تفهم على ضربين: إما إنها علوم معيارية، وإما وضعية.

فباعتبار أنها علوم معيارية فإنها تقدم مباشرة من واقع مضمونها الخاص المبادئ الموجهة لحياة الإنسان، وهو ما ننشده من العلوم الطبيعية بلا طائل. فهي تقدم للإنسان أو تفرض عليه غايات يتطلع إليها، مثل تنمية الشخصية، والواجب، والسعادة، وتوافق الفرد مع المجتمع، والعدل، والنفع العام، والتضامن، ووحدة الضمائر. ومن الواضح أن مثل هذه الأمور ليست في ذاتها مبادئ مطلقة كاملة التصور، ولكنها تمثل مشاكل من طبيعة خاصة لا نستطيع حلها بمعونة التجربة وحدها.

وهذه الأمور في نظر بعض المفكرين ليست إلا نوافذ نطل منها على اللا متناهي، على الكامل، على الإلهي. فإذا كان الأمر كذلك، فالعلوم

الأخلاقية بمقتضى ما فيها من أفكار موجهة تصبح هي ذاتها تمهيدًا حقيقيًّا للدين.

وتشبه مدرسة أخرى العلوم الأخلاقية بالعلوم الطبيعية الأخرى تشبيهًا أوثق. فهذه المدرسة ترمي إلى أن تجعل منها بالضبط العلم الطبيعي للإنسان حين ننظر إليه في مظاهره الخلقية والاجتماعية. فالعلوم الأخلاقية تدرس سلوك الناس في أحوالهم وأسبابهم كما تدرس العلوم البيولوجية وظائف الحيوان وصور معيشته. أما فيما يختص بالتعاليم العملية فهي بهذا المعنى تطبيقات للعلم دون أن تكون جزءًا منه. فكل علم في الواقع من حيث هو علم فهو نظري، أما العمل فإما أن يسبقه أو أن يتبعه دون أن يتدخل فيه.

فإذا فهمت العلوم الأخلاقية على هذا النحو كانت بذلك وسيلة محققة لقطع كل صلة بالدين لا تجعله إلا قصصًا بحتًا؛ إذ ستقتصر على تسجيل ما تحدث به الناس على مر العصور في هذا المعنى أو ذاك، عن العدل والواجب والحق والشخصية والتضامن والضمير الجماعي، دون أن تتساءل عن الأصل الفلسفي لهذه المفاهيم، وما دلالتها وقيمتها. ولكن العلم الذي يقتصر على الرواية ليس علمًا بمعنى الكلمة. ولكي يشبه علم الظواهر الأخلاقية العلوم الطبيعية يجب أن يكون تفسيرًا.

وعلم الأخلاق لا يفكر في الوقت الحاضر بوجه عام في تفسير حياة الضمير والحياة الاجتماعية بأسباب طبيعية خالصة. فعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع تزعم أن لها مبادئها الخاصة بها دون أن تقطع صلتها بعلوم المادة، وعندئذ لن تفسر الظواهر الأخلاقية بالشروط

الفسيولوجية والفيزيقية لحياة الإنسان فقط بل بأسباب أخلاقية خالصة، مثل شروط الضمير، وخصائص العقل والإرادة، وتأثير العواطف والميول والأفكار، والدور الخاص ببعض المفاهيم مثل الفردية والسعادة والواجب والمساواة والحرية والتقاليد والضمير الجماعي والتضامن والإنسانية والعدالة والائتلاف والتقدم والعقل، وغير ذلك.

فما هي هذه المبادئ؟ إنها ليست من الوجهة العلمية إلا أسلوبًا. إنها أشباح شخصية تتخذ مكان الأسباب الموضوعية، والتي يجهلها ذكاؤنا ولا يستطيع بلوغها في ذاتها. وكل ما هو مضبوط في هذه التفاسير المستمدة من مثل هذه المبادئ هو أن الظواهر المذكورة لا تفسرها العلل الفاعلة التي نملكها. فنحن نخلع على هذه الأمور المائعة صيغًا، ونجعل منها أنواعًا للكائنات، وقوى ميكانية، ونستخدمها كأسباب فاعلة بضرب من الحيلة المنطقية، حين ندخل أفكارًا وغايات على الحياة الشعورية بما فيها من أغوار لا يمكن بلوغها، ثم نعتقد بعد ذلك أننا قدمنا تفسيرًا علميًّا. ولكن كيف نحدد علميًّا معنى مثل هذه التفسيرات وقيمتها؟ ومن أين تصدر الحياة الأخلاقية، والتطلع نحو التقدم، ودعوى خلق الجديد وعمل ما هو أفضل من الطبيعة؟ ماذا نريد؟ وإلى أين نسير؟ أن نرد كل هذا الممكن إلى الضروري، وكل هذا المثالي إلى الواقعي، وكل هذا المستقبل الممكن إلى الأمور المقررة، كأننا لا نرى في الضمير إلا قوة خفية غامضة. وعندئذ ما مصير التفسيرات التي تقدمها؟ لن تكون إلا تفسيرات وهمية لظواهر هي ذاتها وهمية.

هذه الأفكار ليست من وجهة نظر علمية دقيقة الأسلوب، فهي سلب

لإمكان تفسير ميكاني. وهنا أيضًا وعلى الخصوص يحق لنا القول بوجود سلوب ناقصة متضامنة مع إثباتات مناظرة. وكيف يستطيع العالم استخدام هذه التصورات، إذا وجب على مثال الرياضي أن يجردها من معناها الشخصي والعملي؟ إنه قلما يفكر فيها حتى إن هذا المعنى الشخصي نفسه هو الذي يخلع عليها اسم المفهوم العلمي. وعندما يستدل الفلكي من المظاهر كما لو كانت الشمس هي التي تدور حول الأرض، فهو يعلم أنه يمكن أن يستدل على حد سواء، بل إن استدلاله يكون أكثر مناسبة حين يفترض أن الأرض هي التي تدور حول الشمس. أما عالم الأخلاق أو عالم الاجتماع الذي يرغب في ترجمة المظاهر الشخصية التي يبحثها إلى صيغ موضوعية، فإنه يجد نفسه وقد انتقل إلى الطرف المقابل من الحقيقة التي يسعى في طلبها، فيتوقف عن التفكير أصلًا. ذلك أننا إذا شئنا أن نتحدث عن الناس وفرديتهم وشخصيتهم وتضامنهم وضميرهم الفردي أو الجمعي، فلا مناص من افتراض أن هذه العبارات تعني شيئًا وهو ما تنازعه كل المنازعة وجهة النظر الموضوعية للعلم. إن تفسير الظواهر بتصورات أخلاقية أو اجتماعية ليس شيئًا آخر سوى الالتجاء بغير حق إلى تفسيرات تتجاوز نطاق علم للأخلاق أو لاجتماع علمي حقًّا.

صفوة القول: إن حدود العلم تبعًا للفلاسفة الذين نتحدث عنهم ليست مجرد أسلوب، بل هي أكثر من ذلك دلالة على حقيقة متعالية بالنسبة إلينا، بدونها تصبح هذه الحدود ذاتها غير مفهومة، ويجب على عقل العالم أن يحتفظ بذكراها إذا شاء أن يعطي تصوراته دلالة محسوسة تجعلها قابلة للاستخدام. فليس العلم إِذَنْ محايدًا بالإطلاق، إذ له وجهة، وإذا كانت

هذه الوجهة تظل عامة جدًّا، فهي على الأقل متوجهة نحو نفس الأمور التي يسلم الضمير الديني بها.

لن يكون منذ الآن تصورًا تعسفيًّا، قد يجيزه العلم نظريًّا ولكن دون أن يكون على صلة به، بل العلم نفسه يسعى إليه دون أن يعرف ذلك. وهكذا ففي الوقت الذي ينشر الدين فيه أجنحته بحرية طبقًا لمبادئه، فإنه يعرف أن الدعاوي التي يثبتها في مبادئها العامة تناظر مسلمات العلم. ومن التحمس الشديد للعلم أن نجعله يتمثل كل ما يسهم في عمله الخاص ومن الملاحظ أن المفكرين الذين تحدثنا عنهم لم يفكروا في استبعاد العلم كشيء غريب أو منافس، بل طلبوا معونته بكل قوتهم حتى يجعلوا من الدين، من الناحية التاريخية والطبيعية للأديان، أصدق فكرة وأوثقها وأقربها إلى التمام، فتكون بذلك أجدر فكرة تليق بالدين وأعظمها أثرًا.



٢٩٦

الفصل الرابع

صعوبات قائمة

هذه الطريقة لفهم العلاقة بين الدين والعلم ومعالجتها، هي بلا نزاع من أقوى الطرق التي يمكن تصورها وأكثرها حسمًا. ومع ذلك فليس من المؤكد أنها ترضي من كل وجه ضمير رجل العلم أو رجل الدين.

فالروحاني رغمًا عن كل جهوده لمجرد جمع تعاليم العلم دون أن يحث عليها، فهو يخاطر بإنكار العالم حين يؤول الروحاني حدود العلم بمعنى يلائم الدين. فإن كان ما يؤوله عقيدة أساسية في نظر العلم، فهو لا يدري وجهتها، وإن اعترف بحدود للعلم فهو لا يدري مدى ما تخفي وراءها. فكل تأويل سواء لما يجهله أو لما يتيقن منه فهو موضع شك عند العالم، لأن العلم يغار أساسًا على استقلاله، وذاتيته، وحقه في عدم المعرفة.

ورجل الدين من ناحيته يلح في التعجب لم يضطر أن يسأل العلم الإذن في الوجود. إنه لا يفكر بكل تأكيد في التطاول على نتائج البرهان العلمي، بل يرى بغير مشقة أنه لا بد من وجود صلة بينه وبين العلم، وأن الدين والعلم لا يمكن تنافرهما تنافرًا حاسمًا، لأن الله ما دام موجودًا فهو

علة العالم الذي يبحث العلم في قوانينه، ولا يمكن أن تنعدم الصلة بين العلة والمعلول. ولكن الدين يطالب كذلك بذاتيته وحرية نموه، فهو ككل حي يرغب أن يكون مستقلًّا بنفسه وأن يبسط من الداخل كل قواه. ولكنه يصبح مهددًا بأن يجد نفسه محصورًا في نظام يلوح أنه رغم كل شيء يخضع حق الدين في الظهور للتصورات العلمية.

فلا العلم إذَنْ ولا الدين يشعر في نظام حدود العلم بكامل استقلاله الذي يتطلبه كل منهما.

حقًّا يبدو أن المشكلة تتحدى أدق الأفهام؛ إذ لا بد إيجاد وسيلة تتصور بها الدين حرًّا في نموه تبعًا لمبادئه الخاصة وفي الوقت نفسه مرتبطًا بالعلم بعلاقات معينة مفهومة. ولكن إذا كانت الصعوبة تبدو عسيرة الحل، أفلا يرجع ذلك إلى أننا نلح في تمثل الدين والعلم كأنهما موجودان في المكان بجانب بعضهما، وكأنهما يتنازعان على غرار الأشياء المادية؟ فالعلماء يبحثون عن الموضع الذي يسمح به العلم للدين، ويتساءلون هل حدود المكان التي يشغلها العلم تفترض مكانًا آخر قد يمتد وراء ذلك أو لا تفترض. وليست كل هذه العبارات سوى استعارات أو ناقلات للحقيقة إلى لغة الخيال المكانية. فهل يمكن أن تكون الصلة بين الدين والعلم شيئًا بسيطًا يشبه الصلات المادية؟ ألا ينبغي أن تكون بالعكس عسيرة المنال صعبة التحديد؟ ألا ينبغي أن تكون بنحو ما فريدة في نوعها؟

فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد لاكتشافها من استخدام منهج أقرب إلى الميتافيزيقا من ذلك الذي بحثنا فيه. فهذا المنهج نقدي بحت، لأنه يقوم على النظر في العلم والدين كما يقدمان إليه، وعلى البحث في شروط

وجود كل منهما، وكيف يمكن التوفيق بينهما إذا سلمنا بهذه الشروط. وهذا المنهج لا يمكن أن يؤدي إلا إلى مواجهة الدين والفلسفة بعضهما ببعض، وكأنهما قوتان متنافستان تريد كل منهما استبعاد صاحبتها من الميدان. ولعلنا نستطيع الكشف عن نوع من العلاقة أوثق وأكثر مرونة إذا كنا بدلًا من الاقتصار على النظر إلى الدين والعلم من خارج مع نقد مبادئهما، نسعى إلى معرفة كل منهما في تكوينه، والإلمام بأصلهما والمبدأ الباطن لنموهما. ويجب لأجل ذلك أن نلجأ لا إلى النقد الفلسفي بل إلى الفلسفة بمعنى الكلمة، إلى نظرية عن المبادئ الأولى للحياة العقلية والخلقية. وهذا ما حاول أن يفعله بعض أئمة المفكرين واضعين نصب أعينهم احترام حرية العلم، مع الغيرة على تأكيد حرية الدين.



الباب الثالث

فلسفة الفعل

الفصل الأول: البرجماتية: التصور العلمي كأمر فرضي، مفهوم البرجماتية عن الحقيقة.

الفصل الثاني: تصور فلسفة للفعل الإنساني- العلم كخالق نشاط الإنسان- الدين كتحقيق للإرادة الشديدة العمق للنفس الإنسانية- العقائد كحقائق عملية خالصة- الدين والعلم كاستجابة للتمييز بين مصدر الفعل ووسائله.

الفصل الثالث: ملاحظات نقدية- صعوبات داخلة في تكوين معنى النشاط الخالص- ضرورة مبدأ خاص عقلي للعلم وللدين ذاتهما.

❋ ❋ ❋

انصرفت عناية ديكارت إلى بناء نظرية عن المبادئ الأولى للحياة الفكرية وللحياة الأخلاقية، واعتقد أنه وجد في العقل الأصل المشترك لا للحقائق العلمية فقط ولكن العملية بل الدينية. وإذا كان مذهبه العقلي قد ظهر قليل الكفاية، فقد يمكن أن نقف عند مقصده، فنستبدل بالعقل الخالص وهو ملكة فكرية قبل كل شيء فكرة النشاط التي أبرزت الفلسفة اللاحقة على ديكارت أصالتها وقيمتها أكثر فأكثر. ألا تسمح فلسفة الفعل بأن ترى العلم والدين يصدران من العقل البشري عن أصل مشترك؟

الفصل الأول

البرجماتية

من الأفكار التي أصبحت منذ اليوم مألوفة لدى العلماء أن العقل فعال في إنتاج العلم، وهم يعنون بذلك عادةً أن كشف الحقيقة يتطلب من جانبه جهودًا واختراعات، أي يتطلب الاستخدام الذكي لكل ما تحت يده من مصادر. وليس غرضهم القول أن العلم في ذاته، العلم بعد أن يتكون ليس إلا حالة من حالات النشاط الإنساني. فالفرض يصبح قانونًا حين تثبته الوقائع، وليس للطريقة التي كشف بها العقل هذا القانون بعد ذلك إلا أهمية تاريخية.

أما الفلاسفة الذين نعرض رأيهم ها هنا –على العكس من ذلك– فليس العقل عندهم من جهة نشاطه أداة العلم فقط، وإنما هو حقًّا موضوعه وجوهره.

هذه الوجهة من النظر تلقاها وقد اصطنعت بطريقة مبتكرة في مدرسة فلسفية مشهورة معاصرة تعرف بالبرجماتية.

ويذهب البرجماتيون[1] إلى أن العلم لا يفترض فقط مددًا مستمرًّا للعقل الفعال الذي يواجه الأشياء من وجهة نظره، ويخلق رموزًا تلائم ما يستخدمه، ولكنه يميل إلى الفعل، وليس له غرض آخر إلا خدمة الفعل. ولك أن ترجع إلى أصل التصورات العلمية فستجد دائمًا أنها تدل على مناهج يجب اتباعها لتظهر هذه الظاهرة أو تلك ولنحصل على هذه النتيجة أو تلك. إنها قواعد للفعل، أوامر فرضية، وليس لها خارج هذه الدلالة مضمون حقيقي. فالقضية التي لا يتولد عنها نتائج عملية فليس لها معنى. وليس الخلاف بين قضيتين إلا لفظيًّا، إذا لم ينتهيا إلى خلاف في طريقة العمل.

والقول بأن دلالة الصيغ العلمية دلالة علمية بحتة، هو قول بأن هذه الصيغ لا ترجع إلى الماضي بل تتجه إلى المستقبل. فالعلم لا يبحث في الماضي إلا على ضوء المستقبل. إنه ينبئنا عما يجب أن نتوقعه إذا أدينا هذا العمل أو ذاك، ويخبرنا عن الإحساسات التي تحدث لنا إذا أحسسنا بالفعل بهذا الإحساس أو ذاك.

ومن هنا نشأت الفكرة البرجماتية عن الحقيقة. ليست الحقيقة هي مطابقة تصوراتنا لهذا الجزء أو ذاك من كل جاهز ومُعطى من قبل يستجيب لما يُسمَّى بالعالم، بل هي بكل بساطة ما يمكن أن يقدمه لنا تصور ما من نفع إذا وضعنا نصب أعيننا هذه النتيجة أو تلك. فالحقيقة

---

(١) انظر:- William James. Pragmatism, New York, 1907

F. C. S. Schiller. The Defintion of pragmatism and humanism, Mind, 1905; Axioms as postulates, in: Personal idealism, edited by H. Start, London 1902. Studies in humanism, 1907 –La Revue Leonardo, Florence.

تعني قابلية التحقيق، وقابلية التحقيق تعني إمكان هدايتنا في أثناء الخبرة.

ولن تصبح حقيقة تصور ما منذ الآن يقينية أبدًا إلا بعد الحدوث. والحقيقة المبرهن على صحتها لا يمكن، حتى فرضًا، أن ترجع بالضرورة إلا إلى الماضي لا المستقبل.

وليس هذا كل شيء. فالعلم لا يتطلع فقط إلى الفعل، بل هو نفسه فعل أي قوة فعالة مبدعة. وهذا المستقبل الذي تسعى دلائله إليه هل هو محدد من قبل؟ هل جهلنا وحده هو الذي يمنعنا من التنبؤ به دون خطأ؟ أصحاب المذهب العقلي يؤكدون ذلك، ويرون أن الحقيقة قد صنعت كاملة منذ الأزل. وفي القول المأثور أن الحاضر مثقل بالماضي مملوء بالمستقبل. أما وجهة نظر البرجماتيين فتختلف عن هذا تمامًا، فهم يرون أن الحقيقة في سبيل التكوين حقًّا، وأن المستقبل ليس محدودًا من قبل في الحاضر. وهم يضعون العلم نفسه على رأس الأسباب التي تخلق المستقبل، هذا العلم الحر الإنساني الذي يفرض على الطبيعة آثارًا لو تركت الطبيعة لنفسها ما أنتجتها.

أكثر من ذلك فإن الاعتقاد الذي يصحب أفكارنا في داخل شعورنا، والإيمان بتحقيق حادثة ما هو نفسه عند البرجماتيين عامل على هذا التحقيق. وقد يخلق الإيمان تحقيقه التجريبي الخاص ويصبح صادقًا بنفس فعله.

وليس الإيمان حالة تضاف من خارج على النفس الإنسانية، وتنقض بتأثير الإرادة. ولا ريب أننا لا نستطيع أن نعطي أنفسنا أي اعتقاد كيفما اتفق، ولكن الحياة تضع أمامنا بدائل لا يتم الاختيار بينها بحسب العقل

فقط، بل يكون هذا الاختيار مستحيلًا إذا التزمنا البراهين العقلية الخالصة فقط. ومثال ذلك المشكلات الدينية حين نبحثها من خلال عباراتها الجوهرية والعملية. هل المجتمع الإنساني، والعالم، والكون في نظري هو ما يشيرون إليه بقولهم: هذا؟ وأين ذلك الشيء القريب الذي نخاطبه بقولنا: أنت؟ إن سلوكي يختلف تمامًا بحسب الطريق الذي أعزم على السير فيه. ومن الواضح أن العزم يتوقف على إرادتي. ويتوقف على الاعتقاد أو عدم الاعتقاد في واجبي نحو غيري من الناس ونحو العالم، مما يترتب عليه تعديل مجرى الحوادث أو تركها تجري مجراها.

فالحقيقة نفسها، من وجه يستحيل تعريفه، نتاج إنساني، ليس فقط لأن الإنسان هو الذي يصنع العلم، بل لأن موضوع العلم نفسه، وهو الموجود، وهو ما يبدو أن العلم ليس إلا نتيجة له أو صورة منه، أبعد الأشياء عن أن يكون مصنوعًا منذ الأزل، بل يحدث على الدوام بفعل الكائنات المحسوسة التي هي مادته، وعلى الخصوص بفعل الإنسان الذي يعتمد بالضبط على العلم وعلى الاعتقاد.



الفصل الثاني

تصور فلسفة للفعل الإنساني

من العسير أن نستخلص نصيب الفعل في العلم بأكثر نفاذًا وبراعة مما فعله البرجماتيون. ولكننا نتساءل ألا تبقى خاصة هذا الفعل نفسه ودلالته في هذا المذهب على الأقل إذا نظرنا إليه على حدة غير محدودتين بعض الشيء، مما يلوح أنه يرجع إلى تعدد المفكرين الذين يندرجون تحت اسم البرجماتية، أو ممن يطلق عليهم هذا الاسم.

فالفكرة، أو الاعتقاد الصادق -كما يقولون- اعتقاد يمكن تحقيقه، صالح، فعال، إنه اعتقاد يدفع الثمن. ولكن معنى لفظة الدفع تختلف إلى ما لا نهاية له. فهذا لا يقبل الدفع إلا بالذهب الرنان. ويطمع نيوتن أن يكون ثمن ما يدفع إليه تعميمات ترد قوانين الكون إلى الوحدة. وهذا يطلب من العلم المتعة المادية، وذاك يترقب منه الحصول على زهو المعرفة واللذة القصوى بالكشف عن أسرار الأشياء الميكانيكية. ويسمى آخر النافع ما يؤيد سلام النفس، أو قوة الخلق، أو اتفاق الأفكار مع بعضها، أو امتداد الموجود وتعظيمه، أو تحقيق مجتمع يجمع بين الوحدة والحرية ويخضع للأهداف المثالية للإنسانية. والبرجماتية لا تستبعد أي نظرة من هذه النظرات، ولا تفرض منطقيًّا أي واحدة منها. ذلك أن البرجماتية منهج

أكثر منها مذهب، إنها تحديد العلاقة بين النظر والعمل أكثر منها نظرية للعمل نفسه. وهكذا فإن البرجماتية من حيث هي كذلك لا تستغرق فكرة فلسفة الفعل.

ويجتهد بعض المفكرين -تدفعهم الغيرة إلى تحقيق فلسفة الفعل بشكل أتم- أن يبينوا أن الفعل على الرغم من أنه موجود في قلب العلم فإنهم لا يبدون اهتمامًا عامًّا بما له من فاعلية وعمل فقط، بل بالفعل بمعناه الكامل، الفعل بما له من خصائص إيجابية تميزه عن مجرد التدخل في مجرى الظواهر التي وحدها تعرفه بأنه فعل صحيح.

الحق أن المذاهب الصادرة عن هذا الفكر متباينة جدًّا في نفسها، ولا بد لمعرفتها على وجه الدقة أن نبحث كلًّا منها على حدة. ومع ذلك فلها على الأقل اتجاه مشترك لا يصعب تمييزه.

* * *

هذا الاتجاه فيما يختص بالعلم هو كما يأتي:

يقول أصحاب فلسفة شديدة الذيوع منذ بضعة أعوام[1] إننا إذا سلمنا بأن مسلمات العلم ومبادئه وتعريفاته هي اصطلاحات ونتائج لاختيار تحكمي، فنحن نعني أنها باعتبار أنها عارضة وقد تكون من وحي التجربة، لم يفرضها العلم ولا يمكن أن يفرضها. إذ بين التجربة والتصورات التي نستخدمها لتأويلها علميًّا يوجد حل متصل؛ ولكن لا يترتب على ذلك أن هذه التصورات اختراعات مصنوعة. إن علة التحديد الذي لا تقدمه

(١) انظر: بوانكاريه، ملهود، دوهيم، لوروا، هوفدنج، وغيرهم.

الأشياء إلا شديد النقص يرجع في نهاية الأمر إلى العقل نفسه الذي يتخيل الفروض، ويركب التعاريف. وليست الصدفة أو أي نشاط كيفما اتفق هي التي تقوم بالمهمة العلمية، بل هو نشاط محدد من الممكن بيان خصائص.

فأولًا، الأفكار التي بمعونتها يبني العلم هي اختراعات حقيقية. إنها ليست حادثة فقط، ولكنها تقوم على أساس، وهي خصبة، ولها هذه القيمة الذاتية التي تميز إبداع العبقرية من نزوة الخيال. وتحصل هذه الاختراعات في كل الاتجاهات إلى غير حد من الخصوبة والتعدد والطرافة. وكل اختراع منها يكافح في سبيل البقاء، ويتعدل، ويتلاءم مع تقدم المعارف، ولا يكاد يولي حتى يبعث اختراعات جديدة. وبهذه العلامات نتعرف إلى فعل الموجود الحقيقي الذي يبذل جهده ليخلق نفسه، ويبقى، وينمو، ويثبت وجوده. فما طبيعة هذا الموجود؟ هذا هو ما تجليه الغاية التي من أجلها تتصور كل هذه الأنواع من الخلق.

يلح بعض المفكرين في إبراز جهد العقل في ملاءمة أفكاره مع الوقائع المعطاة من التجربة، ولهم الحق في ذلك. فالعلم الحديث يريد أن يضع يده على عالم الواقع لا أن يكون تأملًا جديًّا لعالم خيالي. غير أننا قد ننحرف عن جادة الصواب إذا اعتقدنا أننا بذلك نستبعد تلك الفلسفة الإنسانية، فلسفة أفلاطون وأرسطو، التي تستهدف تركيب عالم معقول يقوم على العالم المحسوس الذي تضل فيه عقولنا.

وتميل الفروض العلمية بوجه عام إلى أن تضع في العالم الوحدة أو البساطة أو الاتصال. وهذه الخصائص ليست وقائع من ثمرة الملاحظة،

لأنها تظهر أولًا كأنها مقابل الحقيقة، بل إنه ليعسر التوفيق بينها؛ لأن عالمنا ما دامت كثرة أجزائه لا نهاية لها، فأن ترغب أن يكون واحدًا كأنك تتطلب من كل أجزائه أن يؤثر بعضها في بعض وأن يتأثر بعضها ببعض مما يجر إلى تعقيد لا خلاص منه. والأمر كذلك في البحث عن الاتصال، لأنه ابتعاد عن البساطة التي من الأفضل أن تضمنها كثرة من المقولات تتميز فيما بينها تمامًا.

فما هي إذَنْ هذه الغايات التي ينشدها العلم إن لم تكن قوانين يفرضها العقل على الأشياء، لأنه بمقتضى طبيعته لا يستطيع أن يتمثلها كما تعطي له بالتجربة البحتة؟

ولما كانت الوحدة والبساطة والاتصال تؤلف ما يسمى بالتعقل، فليست أي حياة ذهنية كيفما اتفقت هي التي تتجلى في الاختراع العلمي، بل الحياة الخاصة بذكاء وعقل تمتاز بنموذج معين من التعقل.

أهذا كل شيء؟ أليس العقل أداة العلم؟ هل للعمل الذي يحققه العلم غرض خارج عن ذاته؟ وهل يرمي فقط إلى العمل بالمعنى النفعي لهذه اللفظة؟

يلوح من العسير إنكار علم مجرد عن الهوى موجود عند الإنسان، أو إن شئت علم اهتمامه الأخير هو العلم ذاته. حقًّا لا يزال كثير من العلماء في الوقت الحاضر يحملون لواء الفكر اليوناني ويقولون مع أرسطو بالعلم للعلم، وإنه: «مع أن كل إلهام ألزم من مهمة العلم، لكنك لا تجد أي مهمة أفضل منها».

قد يُعترض على هؤلاء المفكرين بأنهم يتخذون من الوسيلة غاية. وهذا الاعتراض جائز، ولكن هذا التبديل الذي يرى فيه البعض خطأ هو قانون عظيم من قوانين الطبيعة وأحد موارد خصبها. فمع أن المادة إنما هي وسيلة بالنسبة للحياة إلا أن الطبيعة تظهرها كما لو كانت غاية في ذاتها. وغريزة الحيوان التي ليست بالنسبة للإنسان سوى وسيلة تعد عند الحيوان غاية. وترجع ضخامة النمو الإنساني إلى أن كل فرد يقدر مهنته تقديرًا غريبًا فيتصور أنها غاية، بل إنها أسمى كل الغايات وأشرفها. وليس الجميل إلا خصائص معينة للأشياء فصلت على حدة ونميت لذاتها وما اللعب؟ أليس هو مجرد الرياضة لملكاتنا وكأن هذه الرياضة غاية في ذاتها. وماذا يهم في نهاية المطاف أن يكون الشيء في أصله – وتبعًا للتطور التاريخي– غاية أو وسيلة؟ إن تقدير قيمة الأشياء لا يتوقف على دورها الغائي. فإذا أراد الإنسان أن يرفع العلم فوق النافع، أو أن يقرر أن العلم نفسه هو المنفعة القصوى فكيف نثبت له أنه مخطئ؟ إذا نظرنا إلى أحكام الناس العملية رأينا أنهم يجدون لذة في قلب الترتيب المقرر للوسائل والغايات، فيرفعون إلى أعلى درجة ما لم يكن في الأصل إلا ثانويًّا أدنى. وهذا هو الأصل في الغالب لكل ما يحدث من جديد وعظيم.

ومع ذلك فالعلم حين نجرده من المنفعة بمعنى الكلمة لا يتحول لهذا السبب وحده إلى غاية مطلقة، بل يصبح وسيلة لنمو العقل الذي كما يقول ديكارت: يحتاج إلى أن يرضع لبان الحقائق حتى يوجد وينمو ويتحدد تبعًا لطبيعته. والعقل ككل كائن لا يوجد إلا حين يفعل، فهو يتكون بنفس فعله. وهو يخرج بالعلم الذي هو أكمل أفعاله الفكرية إلى

الفعل ما يشتمل عليه من قوى فكرية.

وهكذا ليس العلم عملًا من أعمال الطبيعة التي لن يكون الشعور إلا مسرحًا لها؛ وليس كذلك مجرد حشد من المعلومات، المنفعة هي علة وجودها. ولكنه نشاط محدد، إنه النشاط الإنساني نفسه من حيث إنه نشاط عاقل بصير. والعلم في هذا الصدد كاللغات التي أحسن الأستاذ بريال[1] Bréal القول فيها، فذهب إلى أنها ليست كائنات، يوجد مبدأ وجودها وتطورها خارج العقل البشري. فعقل الإنسان وذكاؤه وإرادته هي وحدها العلة الصحيحة للغة، ولا تستطيع اللغة أن تتجرد من هذا كله، إذ لا حياة لها إلا بما تستمده من هذا العقل نفسه.

* * *

في الوقت الذي كان بعض العلماء يبينون لنا العلم على هذا النحو صادرًا عن النشاط العقلي للإنسان، ظهر مذهب مماثل فيما يختص بالدين[2].

فالدين غالبًا ما يقدم كأنه نظام من الاعتقادات والتعاليم المفروضة على الإنسان من خارج. ويبين بعض المفكرين بأدلة عقلية أن مثل هذه السلطة لها حقوق صحيحة وأنها تأمر باعتناق هذه العقيدة، والقيام بهذه العبادات؛ ثم يجعلون الدين قائمًا على مجرد الطاعة لهذه السلطة.

غير أن هؤلاء الفلاسفة الذين نتحدث عنهم يلاحظون أنه إذا سلمنا بدقة هذه الأدلة، وبأن قضايا الإيمان المفروضة على ذلك النحو تقدم إلى

---

(١) **Essai sur la Sémantique, Paris, 1897**.

(٢) **Maurice Blondel, L'Action. Paris, 1893**.

العقل معنى يبلغ من الوضوح الحد الذي يقع فيه الاعتقاد على أفكار أكثر مما يقع على ألفاظ، فكيف نثق في أن تؤلف هذه الاعتقادات والطقوس عند الناس دينًا بالمعنى الذي يضفيه الضمير -والتقاليد المسيحية على الخصوص- على لفظة الدين؟ فالدين في النفس حياة فائقة على الطبيعة. ولا توجد حياتان، إحداهما إلى جانب الأخرى، ومستقلة كل منهما عن الأخرى، تؤلفان شخصين متميزين، ولكنه الشخص بعينه يحتفظ بوحدته فيرتفع بمستوى حياته إلى أعلى طبقة. كيف تستطيع الاعتقادات أن تبلغ مثل هذا الأثر إذا لم تكن على صلة باطنة بطبيعة الشخص؟ من الواضح أن مثل هذا الاعتقاد حتى إذا كان قائمًا على أساس منطقي يشغل قلب المرء وضميره أقل بكثير مما يشغله الاعتقاد في مبدأ أرشميدس أو الجاذبية العامة. فإذا لم تكن الاعتقادات الدينية سوى اعتقادات منطقية فلن تكون الأعمال التي تسمى دينية بالنسبة للإنسان إلا حركات خارجية لن تشارك نفسه فيها.

ولكن قد يقال إن الإنسان محدود النهاية، غير معصوم، مائل إلى الشر. وإن الدين يجب أن يكون فعل الله الذي يؤثر في الإنسان لهدايته. فكيف نجد في الطبيعة ذاتها اتجاهًا نحو الدين؟ ليس ثمة إلا دور واحد يليق أن يقوم به الكائن المتناهي بإزاء اللا متناهي، ذلك الدور هو الطاعة. اللهم إلا إن شئت أن يتضمن المتناهي بنفسه اللا متناهي وأن يحيط به. ولكنه لن يتمكن من ذلك إلا إذا كان متطابقًا وإياه. والتمسك بمثل هذه النظرية يدفعنا إلى هاوية وحدة الوجود.

يجيب فلاسفة الفعل: بأن هذا النمط من التفكير قد يكون مقبولًا

إذا لم يكن الإنسان إلا عقلًا تحل فيه التصورات محل العلاقات بين الأشياء، ولو أن الحق في ذلك أن التصورات لا تجيز في نهاية الأمر إلا علاقات التضمن والمنافاة. فمن وجهة نظر الفيلسوف الفكري إذا لم يكن الله والإنسان متطابقين، فلا بد بالضرورة أن يكون أحدهما خارجًا عن الآخر. وبهذا المعنى متى استبعدنا مذهب وحدة الوجود فلا يمكن أن يكون الدين بالنسبة للإنسان إلا أمرًا مفروضًا من خارج.

ولكن الإنسان ليس عقلًا فقط بل هو -أيضًا وأكثر مباشرة- نشاط، أو الأولى أنه فعل وحركة مستمرة نحو شيء يخيل إليه أن الظفر به يسليه ويزيد في كيانه. وقد يلوح أننا يمكن أن نجد في شروط الفعل الإنساني البحت هذه الذاتية الخاصة المميزة للفوقطبعي على الطبيعي، نعني اتحادًا دون اندماج، مما ينشده الدين ولا يستطيع العقل أن يبرهن عليه.

والفعل الذي نتحدث عنه ها هنا هو بوجه خاص فعل الإرادة أو الفعل بلا منازع.

وتبعًا لفلسفة الفعل الحديثة، لو أن الإنسان كان يريد علانية ما يريده سرًّا، أي أن يعرف الغاية التي إليها تتجه إرادته بالطبع، ولو عزم عزمًا أكيدًا على تحقيق هذه الغاية فسيدرك أنه في حاجة إلى الله وإلى الفوقطبعي لتحقيق مطلوبه الخاص.

وبعد فما الفعل؟ قد يقال إن الإنسان يفعل، وإنه يفعل كإنسان بحكم أنه يظهر القوة ويسعى إلى التلاؤم مع الأشياء الخارجية. فالغاية ضرورية للفعل، وهذه الغاية لكي توجد وتحدد فعلًا صحيحًا يجب أن تكون شيئًا آخر يختلف عما تحققه الطبيعة من تلقاء نفسها بقوانينها الميكانية. إن

ذلك الذي يفعل ينظر إلى أمام وإلى فوق. وليست القوانين أي المعرفة بالشروط المعطاة إلا أدوات لتحقيق شيء جديد أفضل مما تعمله الطبيعة.

ماذا يبغي الإنسان في الحقيقة؟ ما تلك الإرادة الأولى التي تهز كل كيانه الأخلاقي والفكري؟ وفي تحديد هذه الإرادة الأولى تقوم المشكلة الرئيسة لحياة الإنسان.

والفعل يستهدف تحقيق مشروع. والفعل الكامل هو ذلك الذي تتجلى فيه القدرة على قدم المساواة مع الإرادة. والآن فلنتأمل الصور المتعددة للفعل الإنساني، والفعل الإنساني البحت، مثل: النشاط العلمي، فعل الفرد، الفعل الاجتماعي، مجرد الفعل الأخلاقي، فلن نجد أيًّا منها ينطوي على المساواة المنشودة.

والعلم يتضمن حتمية لا تتصور إلا مفروضة بحرية بوساطة عقل يسيطر عليها. والنفس، والمجتمع، والإنسانية تقدم للإنسان كثير من الأمور التي تستجيب لاتجاهات إرادته، ولكن من المستحيل أن يطلب هذه الغايات مع التأمل دون الرغبة في التعالي عليها، وبدون ملاحظة أنها تهديه -مهما يكن من أمرها- إلى طلب شيء أسمى منها.

وهكذا يكشف الفعل للإنسان عن وجود إرادة أولية في نفسه أعلى من كل الإرادات التي تقف عند أمور هذه الدنيا.

ومنذ ذلك الوقت يمثل الفعل أمام ضميره أحد أمرين: فإذا لم يرض بأن يريد إلا ما تعطيه له التجربة، بقيت إرادته متعطشة عاجزة؛ أما إذا جرد إرادته الحاضرة من الأمور التي لا يمكن أن تشبعه، نظمها بحسب هذه

الإرادة المثالية التي تفوق نفسها كما تفوق كل الطبيعة، عندئذ يتصور إنه يمكن الحصول على هذا التوازن بين الإرادة والقدرة، وهو نهاية ما يتطلع إليه. وبعبارة أخرى إما إرادة بغير قدرة، وإما قدرة مع العدول بوجه ما عن إرادته. وهذان البديلان يثيران في الذهن فكرة موجود متعال على الإنسان، وفي الوقت نفسه ذاتي له. فهو ذاتي ما دام معبرًا عن إرادته وحركته الأولى؛ وهو متعال ما دام غير معطى، ولا يمكن أن يعطي في العالم الموضوعي الذي يحيط عقله به. وهذا هو بالذات الفائق على الطبيعة: إنه حياة وقوة وكون يتطلبها الفعل الإنساني، ولكن الفعل الإنساني بذاته عاجز عن تحقيقها.

واختيار أحد هذين البديلين أمر ضروري محتوم، لأن كل فعل يقتضيه وهذا الاختيار متى وضعت حدود المشكلة فلا يمكن أن يكون إلا من أعمال الإيمان والأمل والمحبة، نعني نفس الفعل الذي يقوم في أساس الحياة الدينية.

وهكذا ترد الحاجة الدينية بمعنى الكلمة إلى الشروط الجوهرية للفعل الإنساني، فلم تعد الحاجة الدينية مجرد أمر شخصي قد يستطيع التحليل حلها وتجريدها من منزلتها، وإنما هي شروط الفعل الإنساني كما أنها شرط كل معرفة، وكل ضمير، ومن ثم في نهاية المطاف شرط كل الوقائع من جهة أننا نردها إلى الموجود وندركها على أنها حقائق.

ولكن الأديان لا تقوم فقط على هذا الوحي الباطن للضمير، بل تقدم في صورة عقائد تهب العقل أمورًا للاعتقاد محدودة وخاصة، منها تشتق

طقوس معينة. فما أصل هذه العقائد ودلالتها؟[1].

فإذا وجب أن ننظر إليها كأنها معارف بالمعنى الكامل والعلمي لهذه اللقطة، فلن تثبت أمام العقل، وبوجه خاص أمام العلم والفكر الحديثين.

فالعقيدة بمعنى نظري بحث قضية تعرض على أنها لا تقبل البرهان. ولكن العقل النظري لا يسلم إلا بما يبرهن عليه أو يقبل البرهنة بشكل ما. فإن قيل: إن العقائد يقوم البرهان عليها بمنهج السلطة، قلنا: ألا ينادي العلم الحديث بإنكار منهج السلطة؟

والعقيدة من وجه آخر قضية نفس منطوقها لا يمكن أن يساق إلى حالة تصور واضحة متميزة. لا شك أن الألفاظ والتعاريف الموجودة فيها محددة مضبوطة ثابتة مما يخيل للعقل توهم معرفة. ولكن من يستطيع القول في عبارات مفهومة حقًّا ماذا يعني بالذات الإلهية، وبأثر النعمة في نفس الإنسان؟ من يستطيع القول إذا عرف نفسه ماذا يعني بالإله؟

وفي ذلك يقول جوته على لسان فاوست:

سل الكهان والحكماء

تجد في جوابهم

السخرية من السائل

وأخيرًا إذا وجب اتباع العقائد حرفيًّا، فلماذا نغمض أعيننا عن الدليل؟ إنها بذلك لا تتفق شكلًا مع العلم.

لكل هذه الأسباب نضع المسألة منذ الآن في هذه العبارات: إما أن

---

(١) Edouard Le Roy: Dogme et Critique, Paris, 1907.

وانظر: George Tyrell, Fogazzaro.

تسقط العقائد وإما أن تُفهم بنحو يختلف عن النحو النظري الخالص.

فهل ينطوي البحث عن معنى للعقائد لا يكون في أساسه نظريًّا على عمل جريء. هو استبدال وجهة نظر جديد بوجهة النظر التقليدية؟

وفيما يذهب إليه فلاسفتنا يترتب على نفس تحليل العقائد ودراسة تاريخها أنها لا تعرض بذاتها على إنها معارف، وبخاصة معارف إيجابية كاملة. بل إن مدلولاتها سلبية قبل كل شيء، وفي ذلك يقول القديس أوغسطين:

«لا تتوقعوا مني أيها الإخوان أن أفسر لكم، كيف يعرف الله، ولكني أقول إن معرفته ليست كمعرفة الإنسان».

فكيف نتخذ من مفهوم الذات الإلهية تصورًا موجبًا واضحًا متميزًا؟ إن الجمع بين هاتين اللفظتين، الذات والإلهية، يدفع بالعقل إلى هاوية من الصعوبات إن ما تقول به هذه العقيدة بوضوح هو أن الله لا يمكن أن يتصور كشيء أو كأمر من الأمور الشبيهة بما ندركه بالحواس. وكما كان القديس توما يقول -وكان يرى أن الإيمان على الجملة محصور في الشكليات المدرسية- إن العقائد تعرف الأمور الإلهية سلبيًّا، بطريق السلب Via remotiones، وذلك باستبعاد التحديدات التي لا تلائمها.

هل معنى ذلك أن الموجود يتصور ببساطة في مقام العدم مما لا يعطي إلا إثباتًا مجردًا ليس له مدلول حقيقي؟ لقد كان ليبنتز يقول: إن المبهم واللا معرف لا يدلان على العدم. ولنا كل الحق في التسليم بوجود فكرة فعالة عن شيء ما، على الرغم من أننا لا نستطيع التفكير فيها بتميز، وبخاصة إذا كنا بصدد أمور تفوق بطبيعة جوهرها نطاق تصوراتنا. الواقع

نحن نعيش على تصورات لا نفهمها إلا فهمًا غامضًا، فهي تسبق وتوجه كلًّا من الفعل والبحث العلمي نفسه، الذي ليس في آخر الأمر إلا جهدًا لرد التصورات إلى أفكار متميزة.

وإذا نظرنا إلى العقائد من الوجهة العملية والأخلاقية أصبحت مرة أخرى واضحة وإيجابية. فما هي الذات الإلهية؟ لا يمكنني التعبير عنها بعين العقل، ولكنني أفهم مباشرة هذه الوصية: اجعل علاقتك بالله كما كنت تتصرف مع شخص.

فإذا كانت العقيدة قبل كل شيء نصيحة عملية فلا يترتب على ذلك أن تكون الصيغ النظرية التي تتقدم بها إلى الناس موضع احتقار أو عدم مبالاة.

فهذه الصيغ ضرورية، لأن الفعل الإنساني ليس منفصلًا عن الفكر كما أن الفكر الحقيقي غير منفصل عن كل فعل. والفعل الذي هو محل العقيدة هو الفكر الفعال، الفعل الذي يكون واحدًا مع فكرة ولو أنها مبهمة -وهو ما لا سبيل إلى تجنبه ما دامت النسبة غير محفوظة بين موضوعها وفهمنا- إلا إنها بداية حدس عقلي، وبعث على التفكير، ومصدر لتصورات ومدركات. ليست العقيدة إِذَنْ قضية عملية بحتة، ولكنها تشتمل على عنصر نظري. وفي العقل نفسه يوجد اللفظ بالقوة.

فمن الطبيعي ومن المفيد أن يوضع اللفظ في مكان الصدارة وأن ينمى.

والحدس الخاص المتجرد من كل إدراك لا يستطيع الشعور بلوغه، ولا يمكن نقله إلى الغير. وما اللغة بما فيها من ازدهار لا نهاية له، والعلم وما فيه من نظام من الرموز، وعالمنا الخارجي نفسه وما فيه من اختيار

للعلاقات التي يتركب منها، إلا علامات اصطنعها الإنسان للدلالة على انطباعاته ونقلها إلى بني جنسه. فكل فكر يميل إلى التعبير عن نفسه، وكل نشاط هو مبدع للصور.

وهكذا تشع من نفس العقيدة صور من شأنها تثبيت العقيدة أمام الشعور، بحيث تسمح للمرء أن يتحدث عنها إلى بني جنسه.

وتبعًا لقانون المعرفة الأساسي لكي تحقق هذه الصور قبول التعقل والنقل وهما أداتان ضروريتان للصور، فإنها تتلاءم مع المقولات الموجودة بالفعل في العقول التي تتلقاها. والأمر في العقل كالحال في الجسم، أطعمته تتركب من مواد يمكن أن تستحيل إلى جوهره.

وذلك هو السر أنه في النظريات التأملية التي تتلبس بها العقائد لتصبح متخيلة ومفهومة، توجد على مر العصور الأفكار العلمية أو الفلسفية التي تمثل الأحوال المتتابعة للحكمة البشرية. فكيف تلوم الإنسان على تكريس أجمل ثمار من عمل ذكائه لخدمة الله؟

ومع ذلك فتاريخ العقائد قائم بين يدي الإنسان ليذكره بأن أوامر الله عملية أساسًا، وأن ما تتضمنه من معنى يفوق إلى أقصى حد كل ما يمكن أن يحاوله الإنسان من توضيح وشرح.

والعمل الفكري الذي هو بمقتضي جوهره نسبي بالإضافة إلى شروط التعقل في مجتمع ما لا يمكن أن يقدم إلا رموزًا ولغة نافعة أبدًا، وهي دائمًا متطلعة إلى الكمال ومؤقتة فيما يختص بالعقائد الدينية.

* * *

وهكذا نشأت في وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران في طريقين متوازيين لا في طريق مشترك، ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الإنساني. وإذا عارضنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق ما ييسر الجمع بينهما في فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل.

ويعتبر مفهوم الحياة في كلا الجانبين أساسيًّا. فالحياة في هذين الجانبين حين تشعر بذاتها تعبر عن نفسها برموز يؤلفها العقل صور ثابتة ومتغيرة في آن واحد شبيهة بالنماذج الثابتة مؤقتًا التي تميز مراحل التطور في الطبيعة.

وهي إلى جانب ذلك حياة واحدة، هي الحياة الإنسانية بما تمتاز به من خصوصية ورقي، والتي تسعى إلى التحقيق من هذا الجانب وذاك. وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجذع المشترك الذي يتفرع عنه العلم والدين، وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما. لأن نشاط الإنسان بمعنى الكلمة له صورتان جوهريتان: فكري وإرادي، أما العلم فهو ازدهار النشاط الفكري، وأما الدين فهو التحقيق التام للنشاط الإرادي. ومهما تتسع آفاق العالم -وهو موضوع العلم، وتتسامى فكرة الله- وهي موضوع الدين، فإنهما يلتقيان في الإنسان، والذي تشارك الطبيعة بوحدتها في كل منهما.

وتسمح هذه الفلسفة -فيما يقدر أصحابها- بتصور العلاقة بين الدين والعلم بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة الفكرية.

فالعلم يقدم للإنسان وسائل للفعل الخارجي، فيتمكن بذلك أن يترجم إرادته إلى حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادي.

ولكن من الطبيعي أن يتساءل النشاط الإنساني وقد وهب بمثل هذه القوة عن مبدئه وغايته. وهو بهذا السؤال إنما يفتح باب الميدان الديني. فالدين هو هذه الحكمة السامية التي تعين للإنسان غاية جديرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلبًا فعالًا مثمرًا.

حتى إذا نمينا فكرة العلم وفكرة الدين، رآهما العقل على هذا النحو يتقدم أحدهما على الآخر.

فالكلمة الأخيرة للعلم هي رد الطبيعة إلى رموز مفهومة تجعل الطبيعة تحت تصرف الإنسان. ولكن مهما تبلغ هذه الأمور التي بها نفسر الكون من سمو، فهي متصورة بوساطة الإنسان، لا أنها هي الإنسان نفسه. وهو إذا تأمل تساءل عن قيمتها بالنسبة إليه، وهل يجب عليه أن يندمج فيها أو أن يستخدمها. والإنسان وبخاصة الإنسان الحديث الذي أخذ يشعر شعورًا قويًّا باتساع الحياة وبوجه خاص بجلال الحياة الخلقية والدينية -يستخدم ذكاءه للفحص عن صفات هذا الذكاء نفسه. فهو يتساءل، باسم هذا المعنى الباطن للحقيقة الذي يكون الأساس المطلق للعقل، عن الذكاء كما يتحقق في العلم أكاف هو في هذا الحقيق ومرض لضمير الإنسان؟ ووضع السؤال على هذا النحو دليل على تصور إمكان الدين.

والدين من ناحيته يريد أن يكون الإنسان كأنه شريك متعاون مع الله، فهو لا يزدري إذَنْ الملكات الإنسانية، ويتوقع من العقل البشري أن يطبق لغته التي هي مجموعة من الرموز والصيغ يملك التصرف فيها للتعبير في عمق وأمانة وإصابة ما أمكنه إلى ذلك سبيلًا عما يفوق بذاته أي لغة إنسانية. وليس هذا كل شيء، إذ من الواضح أن هدف الدين الوحيد أن

يحدث في الأفراد حياة مغلقة منعزلة، لأن الله ليس خارج العالم بل يؤثر فيه بفعله. فالدين يتوقع إذَنْ من الإنسان أن يعمل من جهته بوساطة العلم الذي يكسبه القوة المادية على ظهور مملكة الله.

بهذا المعنى تجمع العلاقة بين الدين والعلم عند المفكرين الذين نعرض آراءهم شرطين، ولو أنهما متضادان في الظاهر إلا على أنهما ضروريان على حد سواء، وهما الوحدة الأساسية والاستقلال الخاص بكل منهما.

أما الذي يصنع الوحدة بين العلم والدين فهو الفعل الإنساني الذي منه يتولد كل منهما ويجد فيهما الوسائل التي بها يتحقق في أكمل صورة.

وأما ما يضمن استقلالهما فهو هذه الخاصة العامة الملازمة للحياة، والتي من شأنها أن تحمل في آن واحد ألوانًا من النمو قد تبدو متنافرة إذا فهمت فقط من جهة التصورات التي تمثلها. ولقد تبدو المتناقضات التي يجدها المحلل في قلب الإنسان بعيدة عن التفسير، ولكنها ليست متناقضات إلا من وجهة نظره المجردة كمنطقي، أما الحقيقة فإنها مظاهر شتى للحياة لأنها حرة تميل إلى أن تبرز إلى الوجود كل ما يمكن أن يوجد. بل لقد يبدو أن الحياة يلذ لها أن تجمع بين المتطرفات التي نسميها أضدادًا.

فالعلم والدين مرحلتان في حياة الإنسان، وإحدى هاتين المرحلتين هي هذه الحياة في امتدادها نحو العالم الخارجي، والأخرى هي هذه الحياة نفسها وقد اتجهت بالعكس نحو مبدئها، نحو مبدأ كل حياة تستمد منها القوة على التسامي إلى ما لا نهاية له. والاختلاف بين هذين النوعين

من النمو يقع بحيث لا يمكن بأي شكل أن يعارض أحدهما الآخر. وكل منهما عمليًّا يمكن أن يتصور على أنه مستقل وقائم بذاته.

حقًّا يلتقي العلم والدين بالضرورة في ميدان مشترك، هو ميدان الصور والتصورات التي تختص بالوقائع الطبيعية. ولكن تبعًا لفلسفة الفعل لا تكون هذه التصورات أن بالنسبة للدين أو بالنسبة للعلم نفسه تعبيرات كاملة عن الحقيقة. ومع ذلك لا يعتبر وجود نظامين من الرموز مختلفين قليلًا أو كثيرًا امتهانًا للعقل البشري الذي يلائم بينهما إلى حد ما في العلم ذاته، كما أن البحث عن توفيق بين رموز الدين وبين رموز العلم يمكن على مثال ما جرى في الأزمنة السابقة أن يستمر اليوم أيضًا، دون أن يلجأ الدين إلى تضحية، وذلك كالحال في فكر أحد القدماء من المؤلفين لا يجب أن يعدل ليعرض علينا مترجمًا إلى لغتنا الحاضرة عندما تصبح التراجم الجارية غير مفهومة.



الفصل الثالث

ملاحظات نقدية

فلسفة الفعل محاولة جديرة حقًّا بالالتفات، فهي جهد للعثور في الشعور، وفي الموجود كما يعطي لنا مباشرة، على مبدأ أعمق من العقل قادر على رفع الاعتراضات التي يتركها العقل قائمة، وعلى التوفيق بذلك بين الوحدة الطبيعية لشتى قوى النفس وبين نموها الحر الكامل. هذه الفلسفة التي لا تزال جديدة، ولو أنها نبتت في ظل الفلسفات العظمى القديمة ما زلنا نتوقع منها تحقيق تقدم كبير. ولعلها سترضي أكثر فأكثر المفكرين المتعطشين إلى عقل، كما يطمعون في حياة أعمق وأعرض وأكرم، ويلوح أن هذه الفلسفة في صورتها الحاضرة لم تنجح نجاحًا كاملًا في حل الصعوبات التي تواجهها.

وقبل كل شيء هل التوفيق الذي نقيمه بين العلم والدين حقيقي واضح الحدود كما يبدو لأول وهلة؟

يقولون إن النشاط هو الأصل المشترك لكل منهما؛ فأي نشاط يعنون؟ أهو نشاط بحت غير محدود؟ عندئذ يلزم عن ذلك أسئلة كثيرة. ما قيمة نشاط غير محدود؟ وبأي شيء يتميز مثل هذا النشاط عن مجرد القوة على التغير أو حتى عن القوى الميكانية التي تنتج حركات لا غرض لها؟

وإذا كانت الحركة مصحوبة بالشعور فلا يكفي ذلك في جعلها شيئًا ذا قيمة عليا قادرًا على إقامة أساس الدين إلى جانب العلم. وإذا لم يكن الشعور بإزاء هذا النشاط إلا إحساسًا سلبيًّا وظاهرة ثانوية، فليس لوجوده إلا أهمية نظرية.

حقًّا نحن نتخلص من هذه الصعوبة حين لا نتخذ المبدأ، النشاط غير المحدود بل النشاط الإنساني من حيث هو كذلك، أي الفعل المحدود الذي يجب على الإنسان أن يؤديه ليكون إنسانًا على الحقيقة، وليتم إلى النهاية عمله كإنسان. ولكن بذلك يبدو أننا نتجنب صعوبة لكي نصطدم بأخرى.

والنشاط الإنساني كما يقولون له تحديدان، وله وجهتان، فهو عقل، وهو إرادة. ونموه كعقل ينتج العلم، وحين يتحقق كإرادة يتجه نحو الدين. فالصلة بين العلم والدين ترد على هذا النحو إلى الصلة بين العقل والإرادة. ولكن الصعوبة عندئذ قد نقلت من موضع إلى موضع، لأن مسألة الصلة بين العقل والإرادة –حتى حين ننظر إلى كل منهما لا على أنهما خواص مقررة بل على أنهما نشاط حقيقي للذهن– تظل غامضة وخاضعة لحلول مختلفة. فالثنائية التي اعتقدنا التغلب عليها بنقل المشكلة من دائرة المعاني إلى دائرة الفعل يمكن أن تعود إلى الظهور بكل ما فيها من صعوبات.

فمهما يكن من أمر الأسلوب الذي توفق به فلسفة الفعل بين الدين والعلم فهل يمكننا القول أن هذه الفلسفة تقدم منذ الآن عن كل منهما نظرية صحيحة منفصلة على حدتها؟

لقد ضاعفت فلسفة الفعل من التحليلات والاستدلالات البارعة، وهي تحاول بصعوبة إقناع العلماء بأن العلم لا يخترع فقط جميع التصورات وجميع الوسائل التي يضع بها يده على الظواهر، بل يصنع الظواهر نفسها. والعلم لغيرته من الآن فصاعدًا على بيان أن كل معارفنا هي بالضرورة نسبية وسوف تبقى كذلك، فإنه يضاعف بمحض إرادته من الأدلة على إمكان تدخل الإنسان في جميع العمليات العلمية. فإذا رأينا أن نتقدم بهذا الدليل إلى آخر الحدود، واستخلصنا منه أن الواقعة نفسها من اختراع الإنسان، ارتفع صوت العلم بالاحتجاج. ويرجع ذلك إلى أن الواقعة لها بشكل ما وجود في ذاتها، كما أنها في الوقت نفسه لا تخضع لوحداتنا في القياس، مما يجعلنا نبذل كثيرًا من الجهود في تحديدها، ولا تكون النتائج التي نحصل عليها إلا تقريبات للذهن، فهي معارف ناقصة مؤقتة.

ومن جهة أخرى لا يمكن للعالم فيما يختص بما يقوم به العقل لخلق الرموز العلمية أن يسلم بعدم وجود إلا عمليات تحكمية بحتة تنتهي إلى صياغة مجرد اصطلاحات. وهذه العمليات تنظمها مبادئ فكرية معينة وتتجه إلى صبغ معرفتنا بالأشياء بالتعقل، وتستجيب لمثال ننصبه لأنفسنا. صفوة القول أنها تستلزم ما تسميه بالعقل، ومعنى الوجود، والترتيب، والتناسق.

وهذا هو السر في أن البرجماتية العلمية لا تنجح في التمسك بأوضاعها الأولية، بل ترجع قليلًا أو كثيرًا إلى إثبات الموجود والعقل مما كون أساس نظرية العلم القديمة.

فإن قيل: ومن يدري إذا كانت الحقيقة الموضوعية نفسها ليست فعلًا بحتًا، أي ليست اتصالًا سيالًا وغير مستقرة أساسًا؟

قلنا: إن علم المحدثين التطوري مستعد لمواجهة مثل هذه الحقيقة. ولم يرجع هذا العلم لتذليل هذه الحقيقة عن فكرته عن الموجود والواقع والموضوعية. ولكنه سيضطر في كل لحظة من الوقت إلى تسجيل وملاحظة الحالة المعطاة للأشياء ثم إلى ربط هذه الحالات المتتابعة فيما بينها طبقًا للقوانين. ولا ريب في أن النجاح التجريبي هو في النهاية المعيار الوحيد. ولكن العالم لا يستنتج من ذلك أن المستقبل غير محدود في شطر منه، وأنه يمكنه حقًّا بنفسه خلق الواقعة التي تحقق تصوراته. وحيث يوجد الإيمان بعدد من الظواهر السابقة بالضرورة على إحداث الظاهرة، فإنه يتمسك بوجهة نظره الحتمية، لأنه يعتبر هذا الإيمان أيضًا كأنه ناشئ طبقًا لقوانين.

أليس معنى ذلك أن العلم كلما أحسن الشعور بما يختص به من شروط ونشاط ابتعد عن البرجماتية المتطرفة، وعن الفلسفة التي تضع الفعل قبل العقل دون أن تبلغه.

* * *

وهل يظل الدين، على الأقل كما تفصله فلسفة الفعل كما هو؟

من المبادئ التي يضعونها أن كل ما يقدم للعقل فهو تعبير أو رمز أو وسيلة للدين، ولكنه ليس نفس الدين؛ وبهذا المعنى لا يصبح ميدان الدين إلا العمل والحياة.

ولكن الواقع أن كل عاطفة، وكل فعل ديني، يتضمن أفكارًا وتصورات ومعارف نظرية. فماذا يبقى من الأديان كما تعطي لنا عندما نستبعد كل عنصر فكري؟

قد نتجاوز عن ذلك، ونبين وجود مبدأ في الذهن متميز عن التصور كما بين ديوجنيس الحركة بالواقع. فالإنسان يفعل دون أن يرتد فعله إلى التصور.

ولكن ما هذا الفعل؟ إذ ينبغي أن نعلم عنه شيئًا حتى نستطيع تبين أساس الدين.

إنه كما يحدثنا بعض أئمة الفلاسفة الفعل الإنساني في أوسع مداه ليس هو الفعل الخاص بهذه الملكة أو تلك، ولكنه الكائن بأسره وقد وحد كل قواه ليتجه إلى هدفه. فالحقائق التي بدأنا نحيا بها على هذا النحو آملين أن نحقق أنفسنا على التمام، تصبح بعد أن يدركها العقل ويصوغها عقائد وموضوعات للاعتقاد.

لا نزاع أن مهمة الإنسان أن يجمع كل ما يملك من قواه وأن يربط بينها ليعمل على تحقيق مصيره. وليس الدور الذي يلعبه العقل في هذا الفعل الشامل أقل من ذلك الذي تقوم به الملكات الأخرى. ويقوم دوره بالضرورة على ضبط فعل الملكات الأخرى بوساطة ما عنده من تصورات. وهكذا لم يعد الأمر أمر عمل مستقل عن النظر.

أتراهم إذَنْ يعنون الفعل الخاص بالإرادة؟ ولكن الإرادة تتطلب غاية. فهل يمكن القول أننا نقدم إلى الذهن صيغة مفهومة عندما نحدثه بأمر

إرادة من نفسها غاية وليس لها من موضوع آخر إلا نفس مبدئها؟

إن ما نبحث عنه من خلال هذه النظريات البارعة هو الفعل الذي كأنه يكفي نفسه بنفسه مستقلًّا عن كل التصورات التي يمكن أن نحاول بها تفسيره أو تسويغه. إنه الفعل البحت، الفعل بالذات.

أليس معنى ذلك الرجوع -طوعًا أو كرهًا- إلى برجماتية غير محدودة؟ إنها برجماتية إنسانية، إذا كانت القاعدة العليا هي فعل الإنسان، مأخوذًا في ذاته. وهي برجماتية إلهية إذا كان ذلك فعلًا إلهيًّا نتصوره خارج كل تحديد فكري، ويجب أن يكون أساس الفعل الإنساني.

فالفعل للفعل وبالفعل، والعمل البحت الذي قد يولد تصورات ولكنه في نفسه مستقل عن كل تصور، أتستحق هذه البرجماتية المجردة اسم الدين؟ ألسنا نسير في طريق لا مخرج له عندما نبحث في العمل المستقل عن النظر عن جوهر الحياة الدينية ومبدئها الصحيح؟

أليس الاعتقاد المعين المرتبط بفعل هو الذي يجعل من هذا الفعل فعلًا دينيًّا؟ وأليس ما نسميه رمزًا أو وسيلة هو بشكل ما جزء لا يتجزأ من الدين؟



الباب الرابع

وليم جيمس والتجربة الدينية

الفصل الأول: مذهب وليم جيمس عن الدين- وجهة نظر وليم جيمس: الدين كحياة شخصية وباطنة- المنهج: تجريبية متطرفة- الميدان النفسفسيولوجي الذي تتولد فيه العاطفة الدينية- التصوف: التجربة الدينية بمعنى الكلمة، الاعتقاد الأولى-قيمة التجربة الدينية- وجهة النظر البرجماتية- نظرية الأنا العليا كأساس علمي- ما فوق الاعتقادات.

الفصل الثاني: مذهب وليم جيمس عن علاقة العلم بالدين- العلم والدين مفتاحان للكشف عن كنوز الطبيعة- علم نفس يقول بمجال الشعور بدلًا من علم نفس يقول بحالات الشعور- اختلاف العلم والدين كما يختلف المحسوس عن المجرد.

ملاحظات نقدية: إرجاع ملحوظ للدين إلى الطبيعة الإنسانية وموقف قوي إزاء العلم- صعوبة: هل للتجربة الدينية قيمة موضوعية؟ الذاتية الكلية لا تحل المشكلة- الإيمان عنصر مكمل لكل تجربة- الدور الأساسي للرموز- قيمة الجانب الاجتماعي للأديان.

* * *

في الوقت الذي يبذل المفكرون المولعون بالتعاريف والاستدلالات والبراهين -نعني رجال الدين والعلماء أو الفلاسفة- جهودًا مضنية لإثبات أن الدين والعلم والتوفيق بينهما أمر ممكن منطقيًّا، كان يظهر في زمان قوم يعتبرون هذه المباحث الدقيقة أمورًا عابرة، لأنهم كانوا يعيشون على اعتقاد مؤسس على مبدأ يسمو على كل استدلال، ألا وهو التجربة. وهؤلاء هم أصحاب النفوس الذين يطلق عليهم اسم المتصوفة. فعندهم أن أمور الدين معطاة، واليقين بها مباشر، كالحال في الوقائع التي يبحث فيها العلماء لبلوغ القوانين.

وقد نجد روح الطريقة الصوفية في بعض المذاهب المعاصرة خالية من شواغل الاعتراف، ولكنها مولعة قبل كل شيء باستلهام الحقيقة الحية. وأبدع مظهر لهذا الاتجاه هو مذهب التجربة الدينية كما يعرضه العالم النفساني، المفكر العميق الرقيق المبدع وليم جيمس[١].



(١) William James: The Varieties of Religious experience, 1902. The Will To Believe, 1897.

الفصل الأول

مذهب وليم جيمس عن الدين

إذا شاء المرء الاطلاع على ما في الأديان من خصائص جوهرية فما الموقف الذي يجدر به أن يتخذه؟ يرى وليم جيمس أن الأديان تتجلى في مظهرين: أحدهما خارجي والآخر باطني، ولكن المظهر الباطني هو الرئيس ولا يهمنا كثيرًا أن تكون الأديان قد ظهرت من الناحية التاريخية في هيئة مؤسسات قبل أن تنمو إلى درجة الحياة الشخصية، ففي نهاية الأمر ترجع العلة في وجود هذه المؤسسات إلى ابتداع العباقرة الدينيين. مهما يكن من شيء فإن الدين الشخصي قد أبعد على مر الزمان المؤسسات التي لا تعيش إلا إذا أمسكتها نفوس المؤمنين والمخلصين.

لم يدرس وليم جيمس الظواهر الدينية من ناحية واحدة، هي ناحية علم النفس لأنه كان مختصًّا بهذا العلم، بل لأنه كان يرى في الدين الشخصي أساس الدين.

أما المنهج الذي سار عليه فهو في نظره ذلك الذي يتلاءم مع علم النفس بمعنى الكلمة، والذي يمكن أن نسميه بالتجريبية المتطرفة. وهذا الاصطلاح الذي يستخدم عادة للدلالة على مذهب بعينه، يمكن أن يستخدمه نفس القوم الذين ينكرون المذهب، للدلالة على منهج.

ولقد ساد المذهب الذري علم النفس زمنًا طويلًا، فبحث العلماء في معطيات الشعور عن وقائع يزعمون أنها بسيطة، أو عن ذرات نفسية يمكن أن نقيم بينها روابط شبيهة بتلك التي تصوغها القوانين الطبيعية. ولكن مثل هذه العناصر ليست معطاة ولا يمكن أن تكون معطاة. إنها ثمرة العقول المفتونة بالمذاهب. أما ما يعطي في نظر علم النفس فهو دائمًا مجال للشعور يتضمن حركة متصلة متعددة ومختلفة. وهذه هي الصورة الحقيقية الوحيدة التي يجب علينا أن نبلغ بها الظواهر الدينية.

ويجب أولًا أن ننزل منزلة الاعتبار مجموع الأحداث (النفسفيولوجية) التي هي جزء منها، ثم شيئًا فشيئًا نميز بينها وبين الظواهر المصاحبة والأنواع القريبة، فنمضي بذلك في تحديد العنصر الديني بمعنى الكلمة.

حتى إذا أنجزنا هذه المهمة كان علينا واجب آخر هو تحديد قيمة الواقعة بعد فصلها على ذلك النحو بالتحليل.

١ - طبيعة التجربة الدينية

كان يلوح إلى الكثيرين أن الوقائع الدينية نسيج وحدها، فنظروا إليها زمنًا طويلًا على ذلك النحو. ولكن الوقائع الفريدة على الإطلاق قد تكون مشكوكًا فيها، لأن تقدم المعرفة يفضي بنا عمومًا إلى الكشف عن اتصال. حيث تدفعنا الملاحظة السطحية إلى الاعتقاد في وجود ثغرات لا يمكن اجتيازها. ولا تشذ الظواهر الدينية عن هذا القانون الخاص بالاتصال، لأنها تنتمي إلى صنف من الظواهر محددة أكثر فأكثر، نعني الظواهر الخاصة بالتغييرات التي تلحق الشخصية.

ودراسة هذه الظواهر عند من تحدث فيهم بشكل أعمق، كما هي الحال في العصبيين أو أصحاب الأمزجة الصوفية، تكشف لنا عن الخصائص التي تكون الأساس الذي ينمو فيه الضمير الديني، وكأن هذه الخصائص تنتمي إلى الطبيعة البشرية بوجه عام.

فالهلوسة مثلًا تحدث عند بعض الناس حالة شديدة الغرابة، إذ بدلًا من أن تبلغ الهلوسة مداها في النمو الذي يتجلى في ظهور شيء محسوس في مخيلة الشخص، وهذا الشيء شبيه بما تطلعنا عليه الحواس، تقف عند مرحلة يشعر فيها الشخص بإحساس وجود وحقيقة دون أن تظهر له أي صورة محدودة ولا حتى أي شيء كان. وهذا الوجود البحت يولد الإيمان، ويحدد هذا الإيمان الأفعال. مثال ذلك أوامر كانط الخلقية التي وإن لم تكن في أي درجة موضوعات للتمثل المحسوس ولا المعرفة، النظرية، إلا إنها تحدد في النفس إيمانًا عمليًّا فعالًا.

وبعض الصوفية يجربون أحوالًا شبيهة بذلك. فهم يرون شيئًا كأنه الذات الإلهية.. دون أن يكون لديهم عنه أي تمثل، ولكنه يعطى لهم كأنه واقع، ويؤثر في قلوبهم وإرادتهم. وإحساسهم بهذه الحقيقة وهذا الفعل يكون عندهم أقوى ما يكون كلما تصوروا هذا الشيء كأنه حقيقة خالصة عارية عن كل صورة حسية.

ولم يستطع أبدًا المذهب العقلي فيما يقول وليم جيمس أن يفسر تفسيرًا مقبولًا هذا الشعور بالوجود، مع غياب أي شيء معطى بالحواس ويظل هذا الشعور باقيًا عند من يجربه، على الرغم من كل الأسباب التي تبين له أنه وهمي، وهذا مثل الاعتقاد في حقيقة موضوعات الحس. ويلوح

أن الأحوال المرضية لا تختلف إلا في الدرجة عن ظواهر الحياة العادية. وهذا كله يدفعنا إلى التسليم بوجود حاسة أخرى في الإنسان يبصر بها الحقيقة خلاف حواسه العادية.

وثمة طريق آخر يفضي إلى الشعور الديني: هو التفاؤل أو التشاؤم الطبيعيان، ونجده عند بعض العصبيين حين ينمو بشكل ملحوظ.

ويمكن أن نصنف الناس صنفين، السعداء الذين لا يولدون إلا مرة واحدة، والمولودون أشقياء فيحتاجون إلى ولادة ثانية، أو بعبارة وليم جيمس «المولود مرة واحدة» و«المولود مرتين».

فالصنف الأول متفائلون بطبيعتهم وإلى أعماقهم؛ فهم يرون العالم محكومًا بقوى خيرة تحاول أن تستخلص الخير من الشر نفسه. وهذا الإيمان المتفائل فعال بشكل عجيب في التغلب على الشر وتحصيل السعادة.

وتضع الطبيعة في مقابل المتفائلين بالمولد، أصحاب الأمزجة المتشائمة الذين يتملكهم شعور بالبؤس لا رجاء في الشفاء منه. فكل وجود يبدو في نظرهم مفضيًا إلى الفشل. وإذا تأملوا في رغائبنا لا يرون فيها إلا تفاهات، أو في علة مباهجنا قالوا إنها هباء. ولكنهم أساسًا إذا تفكروا في أفعالهم الخاصة وفي فكرهم وفي إرادتهم الباطنة، أصابهم ذلك التفكر بمرض من أقسى الأمراض، هو الوسوسة والهم والقلق، والإصرار على تعذيب النفس، وعلى الجملة يتعقبهم هذا الشر الباطن في كل زمان ومكان، فكيف السبيل إلى التخلص منه؟ يشعر صاحب المزاج المنقبض شعورًا صريحًا بأن بهجة الحياة هبة لا يستمتع بها إلا الصفوة المختارة، فإذا كان الشفاء ميسورًا فلن يكون إلا بطريق فائق على الطبيعة.

وتبدو عند بعض العصبيين خاصية ملحوظة تسمى **libbu** الشخصية المزدوجة. فعندهم نوعان من الأنا، إحداهما متشائمة والأخرى متفائلة، إحداهما دارجة والأخرى موهوبة وإنهم لعاجزون عن رد هذين الخلقين إلى الوحدة. ومثال هذه الثنائية ما كان يجده القديس بولس في نفسه وعبر عنه بهذا القول المشهود: «لأن ما أريده من الخير لا أعمله، بل ما أريده من الشر إياه أعمل».

وأخيرًا فإن التحول المفاجئ الذي يحدث أحيانًا عند بعض الأفراد والأحياء **revival** الذي يستولي دفعة واحدة على جماعة بأسرها يتصل بظاهرة تدخل في باب الأحوال العصبية النفسية، وهي الاستبدال المباغت. إما قليلًا أو كثيرًا وإما كاملًا، لشخصية بأخرى في قلب الشعور.

وهكذا ليست المظاهر الدينية في الإنسان خصائص مبتدعة غريبة، ولكنها جزء من مجموعة من المظاهر مستمدة من الطبيعة البشرية ذاتها.

* * *

ليس معنى ذلك أن الظواهر الدينية يمكن أن تتطابق مع الأحوال المرضية التي تشابهها. فالعبقري كذلك، وكله امتياز بوجه عام، يشترط فيه اختلال توازن أعضائه الحية وتصاحبه مظاهر شذوذ، لأن تركيز نشاطه في إحدى ملكاته يكون على حساب الملكات الأخرى، فالامتياز في ناحية يكاد يستلزم الضعف والنقص في النواحي الأخرى. وكلما ازدادت الحماسة للدين أدى ذلك وكأنه بالضرورة إلى اختلال في التوازن، إلى جنون.

فلا يمكن أن يعرف الدين بشروط عضوية هي بمقدار ما نستطيع الحكم عليها قد تتطابق بشكل ملحوظ مع ظواهر مختلفة إلى غير حد بالنسبة لأثرها في حياتنا. يجب إذَنْ أن ننظر إلى الدين في ذاته تبعًا للانفعال المباشر المنبعث من الشعور.

وليس في الإمكان وصف هذا الانفعال، لأننا إذا نظرنا إليه من خارج رأينا أنه يدخل ككل شيء بنصره من خارج في هذه المقولة أو تلك من مقولات الذهن؛ إذ النظر من خارج هو التمثل. ولكنه بالنسبة إلى الشخص انفعال فريد وله أصالة وخصوبة وسعة غريبة، فلا يستطيع أن يتحدث عنه إلا من جربه.

فإذا استطعنا أن ندل بألفاظ على المعنى قلنا إنه انفعال بانسجام باطن وكامل، انفعال بالسلام والسرور؛ إنه انفعال بأن الأمور تسير على ما يرام في أنفسنا وفي خارج أنفسنا. إنه ليس انفعالًا سلبيًّا يخلو من الحياة، بل شعورًا بمشاركة في قوة أعظم منا، ورغبة في التعاون مع هذه القوة في أعمال المحبة والتوافق والسلام. إنه على الجملة سمو بالحياة من حيث إنها قوة مبدعة، ومن حيث إنها انسجام وسرور.

وفي بعض الأحيان يستقر هذا الانفعال من ابتداء الأمر في النفس كما يحدث عند أولئك الذين أطلقنا عليهم اسم الذين ولدوا مرة واحدة. فيكون الدين عندئذ انطباعًا مستمرًّا بالنظام والحب والقوة والثقة والأمن؛ إنه تفاؤل تلقائي لا يتبدل. أما الذين على العكس يحتاجون إلى ولادة ثانية لتحقيق السلام مع أنفسهم فإن الشوق إلى الدين يتجلى عندهم بالقلق والسخط على أنفسهم وعلى الأشياء. وتمتاز الولادة الثانية بانفعال يحول مركز النشاط الشخصي، فبدلًا من أن يقول المرء المولود ثانية «لا» لكل ما

يحدث له يقول: «نعم». وبدلًا من الانطواء على نفسه يمد يديه لغيره في عطف وإخلاص وشعور صادق بالإخاء. ومنذ ذلك الحين يرى الأشياء في ضوء جديد، ويسلك سلوكًا مختلفًا عما كان يسلكه بالنسبة لكل الأفعال التي تؤثر فيه. والذين على هذه الشاكلة من الظفر بالخير والانتصار على الشر، ينفسح أمامهم ميدان العمل، وقد يبلغون كمالًا أعظم ممن استقروا في الطريق الصحيح منذ الولادة. فكل نصر عند المولود مرتين، ذلك الذي يكافح ويعرف ثمن المجهود، فاتحه لنصر جديد.

والذي يؤخذ من هذه الملاحظات أن الدين في جوهره أمر شخصي. والحق في ذلك أن هناك صورًا من التجربة الدينية بعدد المتدينين؛ فالدين متصل بالحياة، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الخاصة.

ويبرز بوجه خاص كثير من ملامح الشعور الديني في بعض الظواهر أو عند بعض الأشخاص.

فالصلاة التي هي أبرز الأفعال الدينية بلا دافع تستلزم الاقتناع بأن بعض الأحداث بفضل موجود أسمى منا ومن عالمنا المحدود، قد تتحقق إما في أنفسنا وإما خارج أنفسنا، وهي أحداث لا يمكن أن تنشأ عن هذا العالم.

والهداية إلى الله تصحب بشعور بأثر الغيب الذي يبدل فجأة أو شيئًا فشيئًا كياننا على نحو عميق حاسم.

وفي الأحوال الصوفية يشعر الشخص باتصاله بالله كما يشعر بانتقال

مركز نشاطه الشخصي كنتيجة لهذا الاتصال. ولا يمكن مع ذلك أن تعتبر الأحوال الصوفية انحرافات للانفعال الديني، فهذه الأحوال صورة متطرفة لهذا الشعور بعظمة الكائن الناشئ من اندماجه بكائن أعظم منه والمرتبط بالدين الذي نحياه، أو بمعنى آخر بالدين.

ونخرج من دراسة ظواهر كالصلاة أو أحوال التصوف بهذه الحقيقة، وهي أنه مع أن الدين قبل كل شيء انفعال، فإنه ينطوي قليلًا أو كثيرًا على عناصر فكرية واعتقادات وأفكار. والصلاة دليل على الإيمان أو الاعتقاد الأولي الذي يلوح أنه لا ينفصل عن الانفعال الديني. فالمتدين يعتبر نفسه كأنه متصل بموجود أعلى يمكن أن يتصل به اتصالًا أوثق. فيخلع عليه سلامًا مع نفسه وسرورًا وقوة لا يمكن بنفسه وحده أن يمنحها لنفسه.

هذا الاعتقاد هو كل ما نجده من أثر فكري في التجربة الدينية الأولية. إلا إن خيال الإنسان وذكاءه المتعطشين لخلق نماذج للأشياء ثم تفسيرها، يضيفان إليها اعتقادات ونظريات تصبح محدودة وفكرية أكثر فأكثر، وتحول الدين بمعنى الكلمة شيئًا فشيئًا إلى لاهوت وإلى فلسفة، وهذا ازدهار بوجه ما طبيعي ما دام ينشأ عن ميول للطبيعة البشرية، ولكنه مع ذلك طارئ لا يترتب عن النمو البسيط للتجربة الدينية، بل ينشأ عن ربط هذه التجربة وبين شتى ما يكتسبه الذكاء.

٢ - قيمة التجربة الدينية

هذه هي الوقائع الدينية من وجهة نظر وصفية بحتة. وليس من المناسب الوقوف عند هذا الحد من الدراسة واستبعاد مسألة قيمة الشعور الديني

كأنها مسألة فات زمانها، وإلى أي حد تسوغ الاعتقادات أمام العقل. وهذه المسألة الأخيرة يعالجها وليم جيمس من الوجهة البرجماتية. فيقول:

هناك نوعان من الأحكام: الوجودية أو التي لها أصول، والأحكام الروحية أو أحكام القيمة. ولا يمت الضرب الثاني من الأحكام إلى الضرب الأول بصلة ما. ومن أين تأتي الفكرة إذا كانت مما تؤيدها الوقائع، وكان الانفعال خصبًا وخيرًا، وكان لهذه الفكرة ولهذا الانفعال كل الكمال الذي تمثله لفظة القيمة.

هذا ويجب أن يكون تحديد القيمة كتحديد الواقع نفسه سائرًا على منهج تجريبي بحت. فالفكرة والاعتقاد والعاطفة لها قيمة إذا أيدتها التجربة، أي إذا كان ما يحدث يحقق ما تنطوي عليه من رجاء.

فإذا كان الأمر كذلك فإن اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين، لأن قيمته فيما ينتجه.

فالحكم على الشجرة عند وليم جيمس من ثمارها، بحسب ما جاء في الإنجيل. ولذلك سيبحث عن آثار الانفعال الديني. وهل هذه الآثار حسنة تحقق الأمل، وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين.

إن ثمرة الحياة الدينية هي القداسة، ومن مظاهرها: الإخلاص، والمحبة، وقوة النفس، والطهارة، والتقشف، والطاعة، والفقر، والذل، وهذه كلها يبالغ فيها أحيانًا وتكون قيمتها موضع شك. ومع ذلك يبقى أن القداسة تنمي في العالم مجموع النشاط الخلقي والصلاح والائتلاف والسعادة، من حيث إن القداسة تستلهم المبدأ الديني بمعنى الكلمة. لا

شك أن الزاهد لا يستخدم دائمًا أفضل قوى نفسه، لأنه ينسب بمحض اختياره لحياة البدن أهمية بالغة. ولكنه يظهر ما تستطيع الإرادة أن تفعله، ويخلق النشاط والقوة. ومن ذلك فمن الخطأ الاعتقاد أن الإنسان يمكن أن يعيش بغير مجهود، وأن البطولة قد مضى عهدها من الآن فصاعدًا. ذلك أن الطبيعة ليست هي التي كوَّنت الإنسان، بل الإنسان هو الذي يفرض نفسه عليها. فهو لا يعيش ولا يعظم إلا حين يستمسك بالنشاط الإنساني وينميه. وليس للإنسان وجود إلا إذا خلق نفسه وجدد خلقها باستمرار. قد لا يتلاءم القديسون بما يتمسكون به من مثال في المحبة والسلام مع الجماعة التي يعيشون فيها، ولكن ما الذي نستخلصه من ذلك؟ أهو القديس أم المتوحش الذي يشخص المثال الأعلى الإنساني؟ فإذا كان القديس متنافرًا مع زمانه فإنما ذلك لأنه يتقدم ببذل المجهود في الملاءمة مع مجتمع أكمل يساهم في تحقيقه حين يفترض وجوده.

وليس أثر الدين أخلاقيًّا فقط، ففي الإنجيل أن المسيح جاء ليشفي المرضى دون تمييز بين أمراض البدن والروح، فكلماته تشفي نفوس أصحاب الخطايا، وترد إلى العُمْي أبصارهم، والبكم سمعهم، والموتى حياتهم. ذلك أن طهارة القلب والإيمان بالخالق ذي الفضل العظيم، لهما على حالة الإنسان الجسدية نفسها أثر لا يمكن معرفة مداه.

ومن أقوال جوته في فاوست أن المعجزة بنت الإيمان العزيزة.

وليس هذا كل شيء: فمن بين الآثار التي تترتب على الإيمان ما لا يكون الإيمان فيها شرطًا كافيًا فقط بل ضروريًّا. ولم يجد الأفراد ولا الجماعات حتى الآن مصدرًا آخر يخلو عن الهوى ويحث على النشاط

والمثابرة كذلك المصدر. فحيث يعتقد المرء أنه يعمل بأساليب مادية فإنه يضيف إليها بعلمه أو رغم أنفه ما نسميه اليوم بالإيحاء الذي يؤثر في الغالب أكثر من الأساليب المادية. وعلى هذا النحو يجلب الطبيب الشفاء الذي يعترف هو نفسه أن كل علاج فيه جانب من الإيحاء. فالإيحاء في الطب سواء عند المريض أو الطبيب يفترض الإيمان بقوة الطبيعة في العلاج وبقوة الإيمان ذاته، أي باعتقاد شبيه بالاعتقاد الديني.

فالدين نافع وهو في بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به. فماذا يجب أن نطلب أكثر من ذلك لنقول إنه حق؟ فإذا كانت الحقيقة هي في نهاية الأمر ما هو موجود وما يبقي ويولد، فالدين حق، كما أن الاعتقاد في وجود الكائنات وفي القوى الطبيعية حق.

* * *

ومع ذلك فالأديان القائمة تكتنفها اعتقادات خاصة لا تتصل مباشرة بالوقائع المشاهدة. فما قيمة هذه الاعتقادات؟

هناك طريقان وحاول أصحابهما بيان مشروعيتهما: طريق التصوف وطريق الفلسفة.

يذهب المتصوفة إلى أن بعض الأشخاص بوجه خاص يوجد عندهم إدراك حسي بالله، وبالأمور الإلهية شبيه بالإدراك المحسوس للعالم المادي. ليس معنى ذلك أن الشخص يكون في حالة تجعله يعرف ويصف ما يظهر له، بل يشعر في بعض لحظات معينة شعورًا لا يقاوم بأن عاطفته ضرب من المعرفة، وإنه يبصر بقلبه. ومع أن تصوراتنا وألفاظنا قاصرة

عن ترجمة هذا الحدس الغريب فقد يبدو في إمكان الخيال أن يؤلف بينهما بحيث يبعث في النفس التي جربتها هذه الأحوال الغيبية. ولعل للموسيقى كذلك أنغامًا مباشرة وروحانية بنحو من الأنحاء تسمو على قدرة لغتنا المكانية والتقليدية في التعبير.

ولا نزاع أن المتصوفة يظلون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم وقيمة وجدانهم. هذا إلى أن التصوف يقوي العاطفة الدينية ويزيد في أثرها بما يضيفه من معنى فائق على الحس إلى معطيات الشعور العادية. وإذا كان التصوف لا يقدم لنا المعرفة التي وعد بها، فإنه يضيف على أقل تقدير أسبابًا جديدة تثبت دعائم حقيقة وقوة الانفعال الديني الأصيلين ضد النزعة العقلية.

ومن جهة أخرى يعتقد بعض المفكرين أن في مقدورهم بيان الحقيقة الموضوعية للتصورات الدينية بطريق العقل، وهؤلاء هم الفلاسفة. ويذهب وليم جيمس إلى أن جميع الأدلة الفلسفية الكلامية التي تهدف إلى إثبات وجود الله وتحديد صفاته إن هي إلا أدلة وهمية. أما المفاهيم التي تترجم إلى اختلافات في السلوك العملي فهي وحدها التي لها مضمون واقعي. فكل هذه التركيبات النظرية لا أثر لها في الحياة.

فهل معنى ذلك أن كل مجهود يبذل في وصل العاطفة الدينية بطبيعة الأشياء وفي تحديد مدلولها الموضوعي هو مجهود بالضرورة ضائع؟

الواقع تنطوي العاطفة الدينية ذاتها -مهما يكن ما نصفها به من دقة- على إيمان يتطلع إلى حقيقة موضوعية، إنه الإيمان بوجود موجود أعظم وأفضل منا يحول محور شخصيتنا حين يتصل بشعورنا.

فهل يمكن تصور هذا الإيمان على أنه مشروع، أو أنه هو نفسه ليس إلا تعبيرًا مجازيًّا لشيء ما شخصي يجب علينا العدول عن تكوين أقل فكرة عنه من الناحية الفكرية.

يرى وليم جيمس في الجواب عن هذا السؤال الأساسي أن أضواء جديدة ألقيت عليه بوساطة كشف لا يرجع إلا إلى عام ١٨٨٦، ولكنه يلوح أنه سمي باسم أزهر مستقبل وهو الحالات النفسية المسماة باللاشعورية، أو بحسب الاصطلاح الذي وضعه مايرز[1] وجرى عليه العرف، «الأنا تحت الشعورية» أو «اللا شعورية» **Moisubliminal**.

ولقد كان ليبنتز يجب أن يردد هذا المعنى، نعني وجود كثير من الأمور في أنفسنا ولا يدركها شعورنا، وأن في أنفسنا عددًا لا يحصى من المدركات الحسية الصغيرة لا يخطر عظيم أثرها بالبال؛ وأن الإنسان يتصل بالكون عن طريق هذه المدركات الحسية التي لا يكاد يشعر بها بحيث لا يحدث في الكون شيء لا يتردد صداه في كل واحد منا. وكان ليبنتز يرى أن هذه المدركات الصغيرة هي نفس مادة العواطف. فإذا كانت العاطفة من وجهة نظر المعرفة أدنى كثيرًا من الفكر، فهي من وجهة نظر الوجود تحقق مشاركة الفرد في الحياة والانسجام مع الكل مشاركة أعظم مما يمكن أن يدعيه إدراكنا الحسي المتميز.

وتعتبر نظرية مايرز تحويلًا تجريبيًّا لهذه الأنظار التي رآها ليبنتز. فالشخصية الإنسانية في نظر مايرز تتركب بنحو ما من ثلاث دوائر متداخلة (١) البؤرة أو الجزء المركزي (٢) الهامش الذي يمتد حول هذا المركز

---

(١) **Myers, Human Personality and its survival of bodily death, 1903.**

إلى نهاية يحدها الاختفاء -على الأقل- الظاهر للشعور (٣) ويعتقد مايرز أنه أثبت بالتجربة وجود أنا أخرى وراء الأنا الهامشية ذاتها، لا تختلف عن سابقتيها إلا بالدرجة فهي وهما شيء واحد، تلك هي الأنا الموجودة فوق عتبة الشعور، الأنا اللا شعورية أو تحت الشعورية. فها هنا ضرب من الشعور الثاني يجهله الشعور الصحيح في الحياة العادية. ويتجلى وجود هذا اللاشعور وأثره بشكل مباشر مؤكد عند بعض الناس وفي بعض الظروف. وهذا ما قصد مايرز إلى إثباته بعرض عدد من الملاحظات قد تكون شاذة قليلًا أو كثيرًا.

وكثيرًا ما تقع للإنسان العادي نفسه أمور تبدو مما لا يقبل التفسير وتصلح هذه النظرية في تفسيرها. مثال ذلك أن الإنسان يلاحظ في نفسه وجود ملكات لا تفيد في حفظ النوع ولا يمكن بناء على ذلك أن تمو بتأثير قانون الانتخاب الطبيعي وحده. ويعتبر ظهور العباقرة دلائل من عالم مختلف عن عالمنا. صفوة القول لا تتناسب مطامح الإنسان المثالية مع حالته الراهنة.

ويمكن تفسير هذه الوقائع إذا سلمنا بأن الإنسان يتصل بشطر من كيانه أسمى من ذاته الشاعرة، بعالم غير ذلك العالم الذي يقع تحت حواسه، بكائنات يمكن أن نسميها روحانية. فهذه النظرية تؤول أغرب الظواهر الدينية تأويلًا مرضيًّا للغاية.

مثال ذلك أن الهداية هي إدخال الميول التي تكونت وتجمعت بطريقة كامنة في قلب الأنا اللا الشعورية إلى مجال الشعور العادي إدخالًا مقحمًا قليلًا أو كثيرًا.

وعلى هذا النحو تفسر أحوال الصوتية بأنها ثمرة التداخل الذي يتحقق عند بعض الأشخاص بين دائرة اللا شعور والدائرة التي فوقها. فالأنا اللا شعورية حين تتصل بعالم لا تستطيع الأنا العادية بلوغه، تبقى الأنا العادية بإزاء هذه الأمور التي تفوق قوة إدراكها وتعبيرها وكأنها متلاشية، أو تعمل على الحصول من هذا الكائن الفوقطبعي الذي يزورها على شيء من التمثل المناسب لحالتها العادية.

وأخيرًا، ليست الصلاة شيئًا آخر إلا دعاء الأنا العادية للقوى التي يمكن للأنا اللا شعورية –وهي أساس الأنا العادية– أن تتصل بها.

وهكذا يثبت مذهب الأنا اللا شعورية وجود أساس موضوعي وقيمة علمية للاعتقاد الأولى المباشر المنطوي في الظاهرة الدينية. هذا الاعتقاد عبارة عن إثبات وجود قوة خارجية يتأثر بها المتدين وطبقًا لمذهب ازدواج الأنا، فإن التحديدات التي تنفذ من الأنا اللا شعورية إلى الأنا العادية لما كان تاريخ هذه الأنا لا يفسرها، فإنها تأخذ صورة موضوعية تبعًا للقانون العام لمدركاتها الحسية، وتخيل للشخص أنه محكوم بقوة غريبة. ولما كانت الأنا اللا شعورية إلى جانب ذلك تشمل ملكات أعلى وأقوى من ملكات الأنا العادية فلا تخطئ هذه الأنا عندما ترجع الإلهامات التي تتلقاها إلى توسط كائن ليس خارجًا عنها فقط ولكنه أعلى منها أيضًا.

وبذلك نستطيع القول أن الشعور الديني حين يثبت صلته بذات أعظم منه يستمد منها النجاة والقوة والبهجة يقرر واقعًا حقيقيًّا، وأن حقيقة موضوع التجربة الدينية هو في هذه التجربة ذاتها.

* * *

والأمر على خلاف ذلك فيما يختص بالاعتقادات الخاصة المتصلة بالطبيعة المضبوطة للحقائق الصوفية التي تتصل بها ذاتنا اللا شعورية. فهذه الحقائق تعجز نظرية الأنا اللا شعورية عن البرهنة عليها، كما يعجز التصوف أو الفلسفة. إنها اعتقادات فائقة يضيفها الخيال والمزاج العقلي والخلقي للجماعات والأفراد.

وعلى الرغم من العجز عن البرهنة عليها فإنها ليست من أجل ذلك عادمة القيمة. وعلينا أن نعتبر الدين أساسًا أمرًا شخصيًّا يجب أن يحول مركز الشخصية في الفرد، وأن ينقله من ميدان عواطف الأثرة والانفعالات المادية إلى ميدان العواطف الروحية. فإذا كانت هذه الظاهرة تفترض قبل كل شيء وجود فعل تولد خارج الذات الشاعرة وأحدث فيها هذا التغيير، فإن التفسيرات أو الأفكار أو الاعتقادات التي يضعها العقل بين السبب والنتيجة هي نفسها قابلة للتأثير في ميول الأنا الشاعرة وفي استعدادها لقبول الهامات الأنا العليا. وتختلف بالضرورة شروط التأثير الديني باختلاف الأزمنة والأمكنة والمعارف والأفراد. يجب إذَنْ على كل منا أن يقبل على مواجهة الظاهرة الدينية بل نرجو منه ذلك بالطريقة التي يراها أبلغ تأثيرًا.

أما وليم جيمس فإنه يصطنع في كثير من النقط الهامة ما تثبته الأديان الوضعية دون أن ينسب لاعتقاداته الفائقة نفس القيمة التي تنسب للاعتقاد الأساسي المباشر المترتب على الظاهرة الدينية.

يقول وليم جيمس إن العالم غير المتطور ليس مثاليًّا خالصًا، لأنه يحدث في عالمنا آثارًا، فمن الطبيعي إذَنْ أن نتصوره على أنه حقيقة

توازي ما تسميه الأديان الله. ومن الحق كذلك أن نعتقد أننا والله نتشارك الأمر، وأننا حين نعيش بتأثيره فإننا نحقق أسمى مصير لنا.

ولما كان مصير الإنسان مرتبطًا بوضوح بمصائر غيره من الكائنات فالمتدين في حاجة لكسب الثقة في الأشياء والسلامة الباطنة التي تصبو إليها نفسه إلى الاعتقاد بأن الله نفسه الذي يتصل به يمسك العالم كله ويحكمه، بحيث لا يكون ربه فقط بل رب الكون.

وأخيرًا –وفي هذه النقطة لا يخفي وليم جيمس أنه هجر ميدان العلماء ليقف إلى جانب البسطاء– لما كانت كل واقعة هي في آخر الأمر جزئية، ولما كانت الكليات ليست إلا تجريدات مدرسية لا حقيقة لها، فلا يليق أن نصف الله بالعناية العامة المتعالية فقط، لأن الإله لن يكون جديرًا بصاحب الشعور الديني إذا لم يكن قادرًا أن يجيب دعواتنا وأن يلحظ حاجاتنا الشخصية. فالإله العملي الذي نؤمن به له القدرة على التدخل مباشرة في مجرى الظواهر، ويصنع ما نسميه بالمعجزات.

أما الاعتقاد بخلود النفس فلا شيء يدل يقينًا أنه اعتقاد غير مشروع. فلم يستطع أحد أن يثبت –ويبدو أن الأمر لا يقبل الإثبات– أن البدن الحاضر هو العلة الكاملة للحياة الروحية، وليس مجرد شرط حادث. ولكن هذه المسألة في حقيقة الأمر ثانوية. وفي ذلك يقول وليم جيمس إننا إذا كنا على يقين من أن طلب الغايات المثالية العزيزة علينا مضمون أبدًا، فلست أرى لِمَ لا نميل جميعًا بعد تأدية مهمتنا إلى أن نكل إلى غيرنا العناية باستمرار تعاوننا في الحياة الدينية.

الفصل الثاني

مذهب وليم جيمس الخاص بالصلة بين العلم والدين

على هذا النحو الذي يبدأ من التجربة الدينية نمت نظرية الدين. ولم يغب عن بال وليم جيمس أن يتساءل عن موقف هذه النظرية بإزاء العلم.

وإذا كان الدين تجريبيًّا كالعلم فلماذا لا نرتضي له نفس العنوان مثله؟

يرى بعض النقاد أن هذا التشبيه مستحيل، لأن الدين لا يقصد من التجربة نفس المعنى الذي يقصده العلم، بل معنى مضاد للعلم antiscientifique فالتجربة كما يتصورها العلم هي عدم تشخيص الظواهر، بأن نستبعد من الظواهر المعطاة كل ما هو نسبي بالإضافة إلى الشخص الذي يلاحظها. وكل ما كان من قبيل العلة الغائية والمنفعة والقيمة، بعبارة أخرى كل ما يعبر عن عاطفة الشخص، فهو خارج عن الواقع العلمي. فإذا أمكن أن تصبح هذه العناصر نفسها موضوعات علمية فقد نحجنا في النظر إليها لا في ذاتها بل في شروط معينة أو في بديل يلاحظ موضوعيًّا. أما الدين فإنه يعتمد بالعكس على وقائع تؤخذ من جهة عناصرها الشخصية والفردية. فهو يمس الإنسان من حيث إنه شخص، كما يشخص كل ما يتصل به. وهو لا يحفل إلا قليلًا بما في القوانين الطبيعية من عموم ووحدة ضروريين. ذلك أن نجاة الشخص

مقدمة عنده على النظام الطبيعي كله. ومن هنا جاء التنافر الأساسي بين وجهتي نظر الدين والعلم. والاستمرار النسبي للدين ليس إلا بقاء يتبدد أمام التجربة الحقة وأمام التجربة غير الشخصية العلمية.

ويذهب وليم جيمس إلى أن هذه الاعتراضات غير مقنعة. فليس من الواضح لماذا لا يكفي عدد متتابع من الأحوال الشخصية المحضة في تكوين تجربة ولا يهمنا في شيء أن يتوهم الأشخاص فيعتقدون أنهم مرضى، وأنهم قد شفوا، ويعزون شفاءهم إلى توسط فوقطبعي. لا يهمنا ذلك كله ما دامت هناك سلسلة من الوقائع المتتابعة طبقًا لقانون. فمن المسلم به أن بعض المشاعر المؤلمة والمؤذية تزول باعتقادات معينة. ولا يلوح أنها تشفى بوسائل أخرى. أتريد أن ترفض معونة الدين الذي يمكن أن يأخذ بيد البؤساء بحجة أن الشفاء بوساطة الدين مناف للقواعد؟ وفي ذلك يقول جيمس:

«لماذا لا نسلك إلى الطبيعة إلا طريقًا واحدًا به نعدل مجرى ظواهرها؟ أليس من الواضح أننا يجب أن نطرق باب الطبيعة الشاسعة المتعددة بمناهج متعددة إذا شئنا الاستفادة من مواردها أعظم الفائدة؟

والعلم يستخدم بعض عناصر الطبيعة مثل الحركة الميكانية ويبلغ عن طريقها الظواهر التي يعتمد الدين عليها. ويحقق الدين بوسائل أخرى لها تأثير في عالمنا ظواهر مشابهة وأخرى من نوع آخر. لقد وهب العلم الإنسان التلغراف والإضاءة الكهربائية، وتشخيص الأمراض. ونجح في الوقاية من بعض الأمراض وعلاجها. ويضمن الدين لبعض الناس بطريق علاج النفس الصفاء والاتزان الخلقي والسعادة، ويقينًا من بعض الأمراض

التي يقينًا العلم منها إن لم يكن أفضل منه عند بعض الأشخاص. فالعلم والدين مفتاحان أصيلان يصلحان لفتح كنوز الكون بالنسبة لمن يستطيع استخدام كل منهما استخدامًا عمليًّا... إننا نرى علماء الرياضة يعالجون نفس المسائل العددية والهندسية بالهندسة التحليلية تارة، وبالجبر تارة أخرى، أو بحساب التفاضل والتكامل، فيظفرون بنتائج نافعة بوساطة هذه الطرق. فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الطريقة العلمية والطريقة الدينية؟ ولماذا لا يكون أحدهما يبصر وجهًا من الأشياء ويبصر الثاني وجهًا آخر؟ إذا كان الأمر كذلك فلا غرابة أن يعيش الدين والعلم معًا على الدوام، ولكل منهما طريقه في إثبات صحته[1].

❊ ❊ ❊

قد يقال إن جميع هذه الاعتبارات عملية محضة، وإن وجهة النظر العلمية تقوم على التمييز بين العمل الذي ليس معرفة، والذي يعد داخلًا في الأمور التي تقدمها لنا الطبيعة كي ندرسها، وبين النظر وهو تحديد العناصر والعلاقات بين الأشياء التي يمكن أن يلاحظها جميع الناس ويتفقون على إنها واقعة. ولهذا السبب يقسم العلم التجارب التي يقدمها المدافع عن الدين قسمين: أحدهما شخصي وغريب عن العلم، والآخر موضوعي وعلمي ولكنه يخلو من كل خاصة دينية.

ونحن نعرف أن وليم جيمس يرفض هذا التمييز الحاسم بين النظر والعمل، وأن البرجماتية ترد نفس المبادئ التي ينادي بها المذهب العقلي إلى موازين عملية خالصة.

---

(١) William James: The Varieties, etc, P. 122 -3.

ولكن فيما يختص بالعلاقة بين الدين والعلم، فإن وليم جيمس يرى اعتبارات تسمو على مجرد البرجماتية.

فهو يقول إن كل معارفنا تبدأ من الشعور. وهذا حق أصبح مكتسبًا من الآن فصاعدًا. فقد ظهرت ثورة في علم النفس وفي فلسفة العلم تبعًا لذلك منذ اليوم الذي أدركنا فيه أن المعطى في علم النفس ليس كما كان يعتقد لوك عددًا معينًا من العناصر هي: إحساسات وصور وأفكار وعواطف شبيهة بالحروف أو بالذرات يجب أن نفرض بينها علاقات خارجية حتى نتمثلها حقيقة متميزة ومتعالية، بل المعطى هو ما يسمى ميدان الشعور، نعني حالة الشعور الكلية الموجودة في وقت من الأوقات في شخص مفكر.

والخاصة المميزة لهذا المعطى الجديد أنه بدلًا من أن يكون محدودًا تحديدًا مميز المعالم، كأنه مجموعة من العناصر الذرية، يصبح له امتداد لا يمكن تحديد نهايته بالضبط، أو قل أن هذه النهاية غير موجودة. ذلك أن حالة الشعور تتركب من بؤرة هامشها يزيد أو يقل في التحديد.

ومع ذلك فنحن نعلم أن هذا الهامش نفسه يتعلق بطريقة مستمرة بمنطقة ثالثة لا يمكن بأي درجة قياسها لا من حيث الامتداد أو العمق. وهذه المنطقة الثالثة لا يدركها شعورنا، ولا حتى إدراكًا غامضًا. مما هو معطى حقًّا، وهو البداية الصحيحة لكل نظر كما أنه بداية كل عمل، ليس المجموع المتوهم لحالات شعورنا بل هذا الميدان غير المحدود الذي لا تكون فيه بؤرة المعرفة الواضحة إلا نقطة تتعدل على الدوام بما لها من علاقات مع الأوساط المرتبطة بها، وهذه البؤرة شديدة التعقيدة ولا ريب

أنها لا يمكن أن ترد إلى عدد محدود من العناصر التصورية.

فإذا كانت هذه هي المعطيات الأولية التي فيها يباشر ذهن الإنسان نشاطه. فماذا يمكن أن يستفيد منها الدين والعلم على التوالي.

الدين أوسع تحقيق ممكن للأنا الإنسانية. إنه الشخص الإنساني الذي يكبر إلى غير حد باتصاله الوثيق بغيره من الأشخاص. إنه بشكل ما إدراك للموجود كما يفرض قبل أن يتحدد ويترتب ويتوزع في مقولات بوساطة عقلنا حتى يتلاءم مع شروط حياتنا الطبيعية ومعرفتنا.

أما العلم بالعكس فهو انتخاب وتصنيف كل ما يمكن أن يكون موضوعًا للمعرفة الواضحة المتميزة، وذلك في وقت معين وبالنسبة لذهن معين. ومجموع هذه العناصر هو ما يسمى بالعالم الموضوعي. فمن حيث إننا ننظر إلى هذه العناصر على حدة كما يحدث في الإدراك الواضح الواعي الذي تبدأ منه المعرفة العلمية، كانت هذه العناصر أمورًا ليس لها في أنفسنا وجود، ولذلك نتمثلها كأنها نقوش لموجودات مستقلة عنا. ونحن نقطع هذه الصور ونضع لها أسماء ونلحظ الترتيب الذي نتقدم به عادة ونركب منها صيغًا تعين على التنبؤ بعودتها. وهذه الصيغ هي بالنسبة إلينا مناهج تُفضي بنا إلى الحصول على بعض حالات الشعور التي نصبو إليها.

فإذا كان هذا هو أصل الدين وذاك أصل العلم فكيف يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر؟ إن نقطة البداية في الدين هو المحسوس، هو الواقعة في أوسع مداها التي تشتمل على العاطفة مع الفكر، وقد تشمل أيضًا الإحساس الخفي بمشاركة في حياة الكون. ونقطة البداية في العلم

هو المجرد، نعني العنصر المستمد من الواقعة المعطاة والذي ننظر إليه على حدته. ولا يمكن أن نتوقع من الإنسان الرضى بالمجرد إذ كان المحسوس في متناول يده، وإلا كنا كمن يطلب منه القناعة بقائمة الطعام في الوقت الذي يكون الطعام معدًّا أمامه. فإذا كان الإنسان يستخدم العلم فإنه يحيى بالدين، ولا يمكن أن يحل الجزء محل الكل، أو أن يلغي الرمز الحقيقة.

ولا يمكن للعلم أن يحل محل الدين، ولكنه كذلك لا يمكن أن يضرب صفحًا عن الحقيقة الشخصية التي يعتمد الدين عليها. أما أن نتصور أن في الأمور الموضوعية اللا شخصية المنعزلة عن الأمور الشخصية منها الكفاية فليس هذا التصور إلا رجوعًا إلى مذهب الحقيقة المدرسي. إذ ليس بين الشخصي والموضوعي أي حد يسوغ من الوجهة الفلسفية ما يتخيله علمنا في سبيل راحته. ولما كان الاتصال القانون الأولى للطبيعة، احتاجت تصوراتنا التي نسميها لا شخصية إلى تجديد حياتها على الدوام باتصالها بالواقع، أي بما هو هو شخصي، حتى لا تفسد هذه التصورات حين تصبح عقائد لا حياة فيها مناقضة لكل تقدم علمي. وليس الأمر الشخصي في مقابل اللا شخصي ضربًا من الاضطراب الأولى يتبدد إذا ما وضع كل شيء في موضعه. فالأمور الشخصية هي الأساس الشديد الغني المتجدد دوامًا، والذي يجب على العلم أن يلجأ إليها دون إبطاء إذا لم يرغب في الانحلال إلى روتين لا جدوى منه.

على هذا النحو تبدو صلة الدين بالعلم حين نقابل بين أحدهما وصاحبه، غير أن هذا التقابل والحق يقال إنما ينشأ من تعريف مصطنع

للعلم والدين، فنحن من جهة تطابق بين العلم والعلوم الطبيعية، ومن جهة أخرى نضع الدين في قلب العقائد التي ترمز إليها. غير أنه إذا كان العلم قبل كل شيء معرفة الوقائع والظواهر فهناك علم للنفس يستوي مع العلم الطبيعي، وليس ثمة أي سبب يجعلنا نفرض خصائص العلم الطبيعي على علم النفس. وإذا كان الدين في أساسه تجربة وأمرًا نحسه ونعيشه، فلا يوجد أوليًّا شيء نعارض به العلم الذي ليس هو نفسه إلا نوعًا من التأويل للتجربة.

ولكننا نجد أن نفس الواقعة التي هي امتداد متصل للأنا الشاعرة في الأنا غير الشاعرة، يعترف بها علماء النفس من جهة، كما يسلم بما فيها من أثر جوهري في التجربة الدينية من جهة أخرى. فالصلة بين الأنا الشاعرة وغير الشاعرة هي التي تكون همزة الوصل بين الدين والعلم، وهذه الصلة في نهاية الأمر هي نقطة البداية المشتركة على حد سواء للنشاط العلمي والنشاط الديني الذي يميل إلى تزويد الشعور بوساطة اللا شعور، على حين يرد النشاط العلمي لوامح اللا شعور إلى صيغ الشعور وقوانينه.

ومع ذلك تجد تأكيدات رجل الدين الأساسية ومنهجه العام في تقرير الاعتقادات الدينية ما يسوغها في الدين نفسه من حيث هو كذلك.

ذلك أن رجل الدين يريد من المرء أن يكون على صلة بموجود أعظم منه متميز عنه. ولما كان اللا شعور يتميز عن الشعور من أجل الشعور، فليس على علم النفس إلا أن يسلم بأن النفس الإنسانية في منطقتها اللا شعورية تتصل بكائنات بعضها أعظم منها.

ويؤكد رجل الدين حقيقة الكائنات التي تظهر كأنها معطاة في التجربة

الدينية. وهذا الاعتقاد شبيه باعتقاد العالم الذي يفترض عالمًا ثابتًا من الصور والقوانين وكأنه ضمان لإمكان إدراك متجانس كلي دائم.

وأخيرًا تأتي التصورات الدينية الكبرى التي تتركز حولها أنظمة اللاهوت. وهذه التصورات لا تختلف في تكونها عن المبادئ التي تشتق منها النظريات العلمية. فهي فروض مرتبة على نحو يجمع الوقائع ويتمثل ما فيها من علاقات بطريقة يرتاح إليها العقل والخيال. فلا ينبغي للعلم أن يعيب على اللاهوت محاكاته له في طريقته.

تحفظ واحد يفرض على رجل الدين؛ ذلك أن النظريات والرموز الخيالية ليست جوهر الدين، بل الغرض منها التعبير عن الدين بلغة الإنسان. ولما كان من الواضح أن العلوم نفسها جزء من هذه اللغة، كان من الواجب أن تتفق العقائد باستمرار من حيث صيغها مع النتائج الأساسية للعلوم، كما أن هذه العلوم فيما يختص بفروضها العظمة تتطور مع مجموع التجربة الإنسانية ومع العقل الذي يعد شاهدًا حيًّا على هذه التجربة.

جملة القول: يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية نافعة وأصيلة كالتجربة العلمية، إن لم تكن أكثر مباشرة وحسًّا وسعة وعمقًا. وأكثر من ذلك فهي مفروضة من قبل بالتجربة العلمية، ولها منذ الآن نقطة ارتكاز في العلم ذاته بفضل النظرية النفسية عن اللا شعور.

ثم إن الدين ينمو بنفس الطريقة التي ينمو بها العلم ومؤتلفًا معه، فليس هناك إذَنْ أي سبب يجعلنا نفترض أنه ليس إلا بقية من آثار الماضي، ولم تعد له تلك المنزلة التي كانت له في جوهر الطبيعة الإنسانية.

الفصل الثالث

ملاحظات نقدية

ليس هذا المذهب صرحًا منطقيًّا ركب من مواد أخذت من هنا ومن هناك، ثم هذبت بحيث يتلاءم بعضها مع بعض، وضمت من الخارج طبقًا لخطة موضوعة. والأولى أن هذا المذهب يبدو كالحياة الدينية ذاتها قد انتزع ما أمكن من واقعة المعقد، ووضح بتأمل طريف وبصر نافذ. ومن أجل ذلك اتصفت مؤلفات وليم جيمس بسمة خاصة تظهر فيها شخصية الرجل أكثر من المؤلف.

وهذا المذهب على ما فيه من خصب وحياة يتركز في نقطة وكأنها البؤرة التي يشيع منها الضوء على سائر المجموع. وهذا المركز هو نظرية ميدان الشعور الذي يعد أساسًا لعلم النفس. وقد أخذ وليم جيمس على عاتقه أن يطبق هذه النظرية على الدين، فيدخل بذلك الظواهر الدينية في الحياة العادية للإنسان.

من هذا الوجه من النظر يقرر جيمس أن الدين أساسًا تجربة وشيء يحسه المرء ويعيشه: إنه إحساس بتوافق تلقائي أو مجبول بين الإنسان وبين نفسه، بين الإنسان الواقعي والمثالي. وهو في الوقت نفسه إحساس بصلة الإنسان بموجود أعظم منه هو الذي يحدث هذا التوافق ويتجلى

كأنه مصدر لا ينضب من النشاط والقوة. هذا الإحساس المزدوج يصبح في النفس المتدينة لب الحياة الشاعرة.

أكثر من ذلك وبسبب ذلك فإن الدين أساسًا أمر واقعي وشخصي، وليس الدين في ذاته، الدين الواحد الثابت إلا حقيقة مدرسية فارغة، لأن الدين لا يوجد إلا مع وجود النفوس المتدينة والحياة الدينية، فهناك من الأديان بمقدار ما يوجد من أفراد. ولم يكن عبثًا أن يضع وليم جيمس على كتابه عنوان «تعدد التجربة الدينية».

هذه النظرات على أعظم جانب من الأهمية.

فهي تستبعد تمامًا من جوهر الدين كل ما يمكن أن ينتقل كما هو من فرد إلى فرد، باعتبار أنه بوجه خاص موضوعي فكري أو مادي عملي، مثل العقائد والطقوس والتقاليد. وهذه النظرات تضع في المحل الأول العنصر الانفعالي والإرادي الذي هو جزء لا يتجزأ من الشخص ولا يمكن أن ينفصل عنه.

من أجل ذلك تلتمس هذه النظرات طراز المتدين بمعنى الكلمة في التصرف البعيد عن أنواع الرؤى والتجليات لأنها ليست أساسية فيه. وإنما في التصوف الذي يعود به إلى مبدئه وهو عمق الحياة الباطنة وسعتها. ولذلك فإنها تُقدم للناس كنماذج للحياة الدينية عظماء المبدعين الذين كان الدين عندهم قبل كل شيء حياة، وتجربة شخصية، ومضاعفة لعظمة الإنسان وقدرته، مثل القديس بولس، والقديس أوغسطين، ولوثر، وبسكال.

مثل هذا الدين ليس شيئًا جاهزًا يمكن أن تفصل عناصره وترتب، ويمكن أن يلاحظ تطوره وأن يعرف، كما يمكن أن يتنبأ المرء بمصيره، ولكنه كائن يعيش ويخلق نفسه ويجدد هذا الخلق على الدوام، فلا يقف عن الوجود إلا إذا انطفأت عند أصحابه الذين يمثلونه شعلة النشاط والإرادة.

ومع ذلك ليس مثل هذا الدين تصوفًا سلبيًّا محصورًا داخل جدران التأمل، ولكنه سمو بالنشاط يستهدف غايات أسمى دائمًا، ومبدعًا الصور اللازمة لتحقيقه. وهو في الوقت نفسه ليس ذريعة لإخضاع الناس، وفرض اعتقادات موحدة عليهم وإنما هو الواجب الذي ليس على كل فرد أن يحترمه فقط بل عليه أن يحترم عند غيره من الناس دينه الخاص الشخصي، ما دام الذي يوجد ويؤثر إنما هو ما يتعلق بالشخص، وكان كل شخص مختلفًا عن غيره، ويجب أن يكونوا مختلطين.

والدين في نظر وليم جيمس متكامل مع الطبيعة البشرية مع احتفاظه بخاصته التي تميزه، وهي العلاقة بينه وبين ما تعتقد أنه فائق على الطبيعة. وكما ربط جيمس بين التجربة الصوفية وبين التجربة الدينية العادية، مبينًا كيف أصبح الإيمان في التجربة الصوفية حدسًا، كذلك يدخل من التجربة الدينية في التجربة العامة التي يرى فيها النمو المطابق لقوانين علم النفس العام، عناصر موجودة في كل فعل شعوري مباشر ولو أن هذه العناصر تمر عادة دون أن تلحظ.

فالدين إذَنْ جزء من حياة الإنسان العادية. ولما كان إلى جانب ذلك معينًا على المحافظة على تلك الحياة وتوحيدها وازدهارها، فالعقل نفسه

يتحالف مع الغريزة والتقاليد للعمل على بقائه.

ولا يقل موقف وليم جيمس عن مذهبه الخاص بالدين إزاء العلم. فلا يمكن تصور أي صراع بين أحدهما والآخر ما دام الدين قائمًا على أهواء العاطفة التي هي مركز شخصيتنا، على حين لا يشتغل العلم إلا بالظواهر الماثلة لنا والوقوف عند ملاحظتها وتقييد جريانها المألوف.

ومن جهة أخرى يرتبط الدين والعلم، فلهما نفس الغاية وهي سعادة الإنسان وقوته، ونفس المنهج: وهو التجربة والاستقراء والفرض، ونفس الميدان: وهو الشعور الإنساني الذي يشغل الدين جميع أجزائه ويشغل العلم بعضها فقط.



هل ينجو هذا المذهب على حيويته وبراعته من الاعتراض سواء من جهة العلماء أو من جهة رجال الدين؟

إننا نتوقع اعتراض العلماء؛ فهم ينازعون وليم جيمس فيما يذهب إليه من أن عالم المعرفة الذي ينادي به ينفق مع ما يسمى بالتجربة.

فالتجربة العلمية تنتهي إلى إثبات أن هذا الشيء موجود لا أنه يظهر لي فقط. وقولنا موجود يعني أن التجربة تخضع لإدراك كل كائن وهب الحس والذكاء العاديين ويلحظ الظاهرة في الشروط التي تظهر لنا في الحاضر.

ولكن الأوصاف التي يحدثنا جيمس عنها لا تكشف الستار إلا عن انطباعات شخصية، لأنه يستمدها غالبًا من الأشخاص أنفسهم. هذه

الانطباعات تنبئنا أن هذا الشخص الشاذ كثيرًا أو قليلًا قد أحس بوجود أمر موضوعي، أو غير واقعي، أو بالاتصال مع كائنات فوقطبعية، كما تعرفنا هذه الانطباعات بظروف هذه العاطفة وأحوالها. فهذه الانطباعات تدخل فيما يبدو في جملة الأوصاف الذاتية للهلوسة والاضطرابات النفسية. ويظهر أن وليم جيمس نفسه لم يفهم منها أول الأمر إلا هذه الدلالة، ومع ذلك فإنه شيئًا فشيئًا عندما درس صورًا أسمى من حالات التلبيس، وبوجه خاص أحوال كبار الصوفية رأى أن هذه العاطفة تكاد تدل بذاتها على وجود حقيقي موضوعي لكائن روحي مفارق للإنسان يتصل به عن طريق الشعور.

لا نزاع أن وليم جيمس يستبعد بشدة كل الأوصاف التفصيلية الدقيقة عن طبيعة هذه الكائنات الخفية وصلتها بعالمنا، باعتبار أنها مجرد أوهام صادرة عن الخيال وعن العقل. ولكنه يستبقي في آخر الأمر من هذا العنصر الفكري المرتبط عادة بالانفعالات إثبات تدخل علوي يظهر بشكل ما مع الانفعال ذاته. ويبدو أن هذا الرأي هو الذي ذهب إليه الفيلسوف النفساني «مين دي بيران» من أن الإحساس المتميز، كالإحساس بالمجهود يشتمل على فعل قوة خارجية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإراداتنا، كما يظهرنا على هذا الفعل. ولكن بيران لم يستطع إثبات قضيته، ولا ندري كيف استطاع وليم جيمس أن يثبت أن هذه القضية. «إني أحس في نفسي بأثر الفعل الإلهي» مطابقة للقضية الأخرى «الفعل الإلهي يؤثر في نفسي».

أيجب أن نؤول مع بعض المفكرين[1] المذهب تأويلًا مثاليًّا دقيقًا،

(١) Flournoy, Rev, Philos. Sep. 1902.

فنزعم أنه من كل وجه لا يوجد سوى إحساسات وانفعالات واعتقادات تؤخذ من وجهة نظر شخصية بحتة؟ وبعد، فليس طريق النجاة هو وجود إله مفارق لاعتقادنا، بل اعتقادنا في الله.

من المؤكد أن وليم جيمس يصطنع وجهة نظر التجريبية المتطرفة. ولا يرى في الأمور الموجود خارجًا عنا إلا أوهامًا من أوهام الخيال. وتركيبات صناعية للعقل، ولا يسلم بكل تأكيد بأنه لا يوجد بين الهلوسة والإدراك الحسي إلا اختلاف في الدرجة مما يبيح له أن يبدأ في تحليلاته بدراسة الحالات التي لا يظهر فيها إلا الهلوسة الشاذة.

لكن لا يبدو أن هذا الرجوع إلى المذهب الذاتي الكلي يكفي في رفع المشكلة؛ ذلك أنه لكي نقول عن تجربة حتى لو كانت ذاتية إنها تجربة – لا بالمعنى العملي فقط بل الفلسفي أيضًا– فيجب أن نميز على الأقل من الناحية المثالية بين الشخص الموجود الذي ينفعل بانفعالات معينة وبين الشخص العارف الذي يقرر تقريرًا غير شخصي بوجود هذه الانفعالات. بعبارة أخرى المقصود هو الوجود، هو الواقع لا المعرفة، لأن الشجرة ليست تجربة.

ويلوح أن حال الشخص في الظاهرة الدينية لا يتفق بوجه خاص مع هذا الازدواج الضروري في هذا الصدد. فالشخص حين يستغرق كلية في الإحساس بالاتصال مع اللا متناهي لا يميز قط بين الواقعي والوهمي. أتكون نفس انفعالاته في مثل هذه الظروف حقيقية، أو أنها ليست إلا تلك الانفعالات المزعومة المصنوعة الكاذبة موضوعيًا، بالرغم من عمقها ووضوحها مما يعبر عنها بالإنجليزية بأنها مزيفة Sham emotions

فحال الصوفي أبعد من أن يكون تجربة، إذ لنا أن نتساءل أيكون في حالة من أحوال الشعور ما دام الاستغراق الصوفي يميل إلى إلغاء الشعور؟

وهنا تتكشف المشكلة الدقيقة التي تقوم في أساس هذه المناقشة: ألا توجد تجربة أخرى غير تلك التي تفترض ثنائية الشخص والموضوع؟ وهذه التجربة التي تختص بالشعور المتميز والعلم أليست مشتقة وصناعية بالنسبة للتجربة التي تكون هي والحياة والواقع شيئًا واحدًا حقًّا، والتي هي التجربة الأولية الصحيحة؟ هذا هو المذهب الذي يلوح أنه يلزم عن استبدال حالات الشعور بميدان الشعور في علم النفس عند جيمس[١] وأول المعطيات تبعًا لهذا المذهب انطباعات متصلة لا متناهية من التجربة الحية، ليست مدركاتنا الواضحة إلا جزءًا منها. تصاغ وتشكل بحيث تفيدنا في طلب بعض الغايات العملية.

ولقد تضاربت الأقوال حول هذا الموضوع، فرأى بعضهم في الأنا اللا شعوري تنمية للشعور وثروة له، ورأى بعضهم الآخر فيه اضمحلالًا للشعور وتضييقًا لدائرته وأثرًا أو بقية له. وهؤلاء يقولون إننا إذا نظرنا إلى الأمر من قريب لما وجدنا في هذا الشعور الراقي المزعوم شيئًا لم يكن من قبل في الشعور العادي المحسوس. فالهامات الصوفية الفائقة على الطبيعة هي ذكريات، فهي مبدعات للعقل الخالص، كانت حالات للشعور أسدل عليها ستار النسيان طبقًا لقوانين علم النفس العام، وعنها نشأ كائن نفساني لا يتعرف الشعور عليه. فالأمر في هذا المجهول كالأمر

(١) انظر المذهب الذي يشبه ذلك من بعض الوجوه عند هنري برجسون، «مدخل إلى الميتافيزيقا» في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ١٩٠٢.

في جميع الأسرار المزعومة التي يعارضون بها العلم، وتقدم الملاحظة والتحليل يدخلها في نطاق المعروف وفي دائرة الأمور الطبيعية.

ومهما يكن هذا الاعتراض واضحًا فلنا أن نلاحظ أنه يفترض أن علم النفس القائم على حالات الشعور مسلم ومقبول، إنه علم النفس الذري، نعني نفس وجهة النظر التي يعتبرها وليم جيمس صناعية غير مقبولة. فكأن هذا الاعتراض ليس إلا مصادرة على المطلوب.

لا ريب أن العلم يتمثل طائفة متعددة متزايدة من الظواهر، إلا أن العلم لم يبلغ هذه النتيجة بمجرد الوقوف عند الأنظمة القديمة كما يفعل أصحاب العقول الضيقة والذين يسميهم وليم جيمس «الكهول المتخلفون عن زمانهم» **Old fogies**، بل في توسيع نطاق هذه الأنظمة وتطويعها وتبديلها إذا لزم الأمر. الواقع لا شيء من هذه النظمة ثابت حقًّا، ولا تلك التي يعتمد غيرها عليها مثل الأنظمة الرياضية أو المنطقية. ففي الوقت الذي يثبت فيه أن وجود ظواهر لا يمكن أن ترد إلى النماذج البسيكولوجية القديمة، سيفعل علم النفس في مثل هذه الظروف كما فعلت الطبيعة أو الكيمياء، أي يبحث عن مبادئ أخرى.

الحق كيف نثبت في حدود معارفنا الراهنة أن كل ما يقدم للذهن من مخترعات وتركيبات وأفكار وأشياء يراد تعريفها وغايات يبحث عنها ويطلب تحقيقها كل ذلك ليس إلا من قبيل المشاهدة. أليس ما سبق مشاهدته كان مشاهدًا بنحو ما؟ وهل نعرف بالضبط ما المشاهدة وأين يقف مدى بصرنا؟

ويلوح أنه ليس هناك كبير نزاع في إمكان وجود تجربة أوسع مدى

أو مختلفة عن التجربة القائمة على الحواس الخمس التي نستعملها في الوقت الحاضر. ولكن لكي يمكن القول بوجود تجربة حقيقية لا مجرد إحساس، فلا بد أن يكون في الفكرة التي يدركها الشخص ما يقابل ما نسميه بالموضوعية. والاعتقاد في الله هو بنحو ما الاعتقاد أن الله موجود مستقلًّا عن اعتقادنا فيه. ولكننا لا نجد أي خاصية ذاتية للتجربة: بل ولا أي إحساس مضاف بالغيب يمكن أن يضمن موضوعية هذه التجربة وحقيقتها. ويلوح أن هذا ما يسلم به وليم جيمس نفسه حين حلل المعطيات المباشرة للشعور الديني؛ وحاول لا أن يكشف فيها دليلًا أو شاهدًا؛ بل الحقيقة ذاتها كما تعطي لنا مباشرة؛ وكأنها صلة بين النفس وبين موجود أعلى.

كيف نفهم هذا الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي؟

ليست نظرية اللا شعور كافية لتسويغها، لأن اللا شعور نفسه لا يصبح واقعًا بالنسبة للشعور إلا حين يدخل فيه، أي حين يلبس ثوب الصورة الشخصية.

والظاهرة الجوهرية هي ها هنا فعل الإيمان الذي يحس الشعور معه بانفعالات خاصة، فيعلن أن هذه الانفعالات حقيقية، وأنها من عند الله. وليست التجربة الدينية ولا يمكن أن تكون في نفسها ومستقلة عن صاحبها موضوعية ولكن الشخص يضفي عليها قيمة موضوعية بهذا الاعتقاد الذي يدخله عليها.

أتبطل لذلك التجربة الدينية وقد امتزجت بالإيمان على هذا النحو من أن تكون تجربة؟ لا يلوح أن هذا هو الرأي الذي يذهب إليه وليم جيمس.

فعنده ولا ريب أن فكرة الموضوعية التي تتميز بها التجربة المحسوسة والتجربة العلمية تنطوي من قبل على شيء من الاعتقاد الأولي، لأن مقولة الوجود الفعالة المستقلة عن كل عنصر شخصي هي في نهاية المطاف اعتقاد، والاعتقاد أو الإيمان داخل في صميم كل معرفة.

وكما اعترض المعترضون على وليم جيمس بأن تكون التجربة الدينية عنده تجربة بالمعنى العلمي لهذا الاصطلاح، كذلك تساءل المتسائلون إلى أي حد يمكن تسميتها دينية.

الشخص فيما يقول جيمس يعرف أن السر الديني يتم في داخل نفسه حين يمسه الضر فيصيح طالبًا العون، فيسمع صوتًا يجيبه «كن شجاعًا، لقد أنقذك إيمانك». والنفس الإنسانية منقسمة بالطبع على نفسها وعاجزة، فإذا اطمأنت، وإذا أُضيفت إليها قوة لا يمكن أن تستمدها من ذاتها، فإنما ذلك لأن موجودًا أعظم منها بعينها.

ولكن هفدنج[1] يلاحظ بحق أن هذه الظواهر ذاتها يلوح أنها غير كافية في تمييز التجربة بأنها دينية إذا لم يرتبط بها تقدير لقيمة الانسجام والنشاط اللذين يراهما الشخص ينفذان إليه، فإذا أخذنا هذا الانسجام هذه القوة كمجرد شبه بالأمور الطبيعية، فهما لا يفترضان أي تدخل إلهي؛ أما إذا فسر الشخص الظاهرة النفسية بأنها سلام بين الله والإنسان، بين المثال والواقع، أو كما يحددها مذهب هفدنج بين القيم والحقيقة، فإن الشخص عندئذ يرجع ظهور هذا الانسجام وهذه القوة إلى فعل الله، وكأنه مبدأ القيم، ومن ثم هذا الوجه تدل التجربة على صفة دينية.

---

(١) Hoeffding: Moderne Philosophie. 1905.

الواقع أن التصور أو الاعتقاد المرتبط بالعاطفة هو وحده الذي يميز العاطفة الدينية. فلكي يكون الانفعال دينيًّا يجب أن نعده كأنه يستمد مبدأه وغايته من الله، بشرط أن تفهم الله فهمًا دينيًّا.

فالإيمان الداخل في التجربة الدينية هو الذي يميزها كتجربة من جهة، ودينية من جهة أخرى.

ويذهب وليم جيمس إلى أن أهمية الإيمان لا تقتصر على مصاحبة الانفعال فقط، بل للإيمان عليه تأثير حقيقي، وإنه وحده في بعض الأحوال مستطيع أن يحدثه. وليس الإيمان الديني الذي قد يحمل الله في ثناياه فكرة مجردة، ولكنه إيمان يشفينا ويواسينا؛ إنه إيمان يخلق موضوعه. ولقد كان بسكال ينوح وهو يبحث فيسمع صوت المسيح يقول له: «ناس، لولا أنك طلبتني ما وجدتني».

فإذا كان الأمر كذلك فليست التجربة الدينية هذا المبدأ المستقل تمام الاستقلال عن التصورات والعقائد والطقوس والتقاليد والنظم التي يظهر أن تحليل وليم جيمس يستخلصها ويعزلها، إذ يلوح أن هذه الشروط الخارجية هي بنحو ما عناصر داخلة في الإيمان؛ ولما كانت هذه الشروط تفترض الإيمان فإنها تؤثر فيه وتحدد مضمونه. وإذا نحن حللنا التجربة الدينية عند شخص من الأشخاص، وجدنا دائمًا طائفة من الأفكار والعواطف مرتبطة بالصيغ والعبادات المألوفة لديه، وهي جزء لا يتجزأ من إيمانه. فينبغي أن نقول عن الإيمان الديني نفسه إنه في شطر منه عبارة عن ترجمة الفعل إلى عقيدة.

لنا إذَنْ أن نتساءل مع هفدنج هل تبقى التجربة الدينية نفسها بعد زوال جميع العناصر الفكرية أي الخارجية والتقليدية للدين؟

* * *

وبعد؛ أفليس لهذه العناصر قيمة أخرى خلاف تلك التي تستمدها من علاقتها بالشعور الديني للأفراد؟ وهل في الدين الشخصي وحده كل ما في الدين من أساس جوهري؟

لا نزاع أن الدور الاجتماعي للدين مهما يكن عظيمًا كما يتبين من التاريخ ليس كافيًا في الدلالة على أن الدين في أصله وجوهره ظاهرة اجتماعية. فقد يمكن أن يكون الدين قد نشأ في نفوس الأفراد المتحمسين، ثم انتشر بالمحاكاة والعدوى، فاكتسب شيئًا فشيئًا صورة العقائد والنظم، كما يحدث للاعتقادات الخاصة ببقاء مجتمع من المجتمعات وقوته. غير أنه حتى إذا كان الجانب الاجتماع للأديان نتيجة لا سببًا، فلا يترتب على ذلك أن الدين الشخصي المحصن هو اليوم الصورة الوحيدة العليا والحية للدين.

ولقد لاحظ الفرد حين ينشد لنفسه الكمال الديني أنه لا ينبغي أن يطوي نفسه في عزلة مقدسة. إذ لا يمكن للفرد بنفسه وحده أن يبلغ النجاة؛ لأن الشخصية الإنسانية لا تنمو، ولا تتجدد، ولا توجد إلا بالمجهود الذي يبذله البشر للتفاهم والترابط والحياة المشتركة. ومن أجل ذلك كانت الأمور المشتركة من أفعال واعتقادات ورموز ونظم جزءًا جوهريًّا من الدين حتى في صورته الشخصية.

ولكن الشخص المنفرد ليس له وحده قيمة دينية، فالمجتمع كذلك يعتبر شخصًا قابلًا أن يظهر فضائله التي تخصه كالعدل والانسجام والإنسانية، مما تتخطى نطاق الحياة الفردية. ولقد كانت الأديان في قديم الزمان هي التي تسيطر على المصائر المادية والمعنوية للجماعات. فإذا لم تعد اليوم تهيمن على الحكومة السياسية، فلها أن تبين للأمم غاياتها المثالية، وأن تنمي فيها الإيمان والحب والحماسة وروح الإخاء والتضحية والجد والثبات مما هو ضروري للعمل على تحقيقها.

مثل هذه المهمة تتخطى حدود الدين الشخصي المحصن، وتفترض في أفراد المجتمع عبادة جمعية للتقاليد والاعتقادات والأفكار تستهدف تحقيق رسالته ومثله الأعلى.

فإذا كانت العاطفة هي روح الدين فالاعتقادات والنظم جسده، ولا حياة في هذا العالم إلا للأرواح المرتبطة بالأجساد.



خاتمة

مواجهة لا بد منها
الصراع حقًّا هو بين الروح العلمية والروح الدينية

الفصل الأول: الصلة بين الروح العلمية والدينية. (١) الروح العلمية- كيف تقوم الوقائع والقوانين والنظريات- مذهب التطور- الدجماطية التجريبية (٢) الروح الدينية- هل تتفق مع الروح العلمية؟- التمييز بين العلم والعقل- العلم والإنسان: الاتصال بين أحدهما والآخر- مسلمات الحياة: اتفاقها مع مبادئ الدين.

الفصل الثاني: الدين- الأخلاق والدين- ما يضيفه الدين للأخلاق- حيوية الدين ومرونته كمبدأ روحي إيجابي- قيمة العنصر العقلي والموضوعي- دور الآراء المبهمة في حياة الإنسان- المعتقدات- الطقوس- تحول التسامح إلى محبة.

* * *

إن أمر العلاقات بين الدين والعلم، حين يُراقب في ثنايا التاريخ، يثير أشد العجب، فإنه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة، وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل هذا المشكل حلًّا عقليًّا، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب. على

أن هذين النظامين لا يزالان قائمين. ولم يكن مجديًا أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم، فقد تحرر العلم من هذا الرق. وكأنما انعكست الآية منذ ذاك، وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان. ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع[1].

فإذا نظرنا إلى المذاهب التي تلخص الأخطار الراهنة عن علاقة الدين بالعلم وتعرفها، رأينا أنها تتوزع مجموعتين، تمثل إحداهما ما يمكن تسميته بالنزعة الطبيعية، وتمثل الأخرى النزعة الروحية.

وقد رأينا أنه من الممكن أن نضع على سبيل المثال في النزعة الأولى: مذهب أوجست كونت الوضعي أو دين الإنسانية، ومذهب هربرت سبنسر في التطور ونظريته فيما لا يمكن معرفته، ومذهب هيجل الواحدي الذي يفضي إلى دين العلم، والمذهبان النفساني والاجتماعي اللذان يردان الظواهر الدينية إلى مظاهر طبيعية للنشاط النفسي أو الاجتماعي.

ويمكن أن ندخل في النزعة الثانية: ثنائية ريتشل المتطرفة التي تنتهي إلى التمييز بين الإيمان والاعتقادات، ومذهب حدود العلم، وفلسفة الفعل باعتبار أنها تربط العلم بالدين بمبدأ مشترك، ومذهب التجربة الدينية كما يعرضه وليم جيمس.

ولو نظرنا نظرة كاملة لأضفنا إلى هذا الثبت مذاهب أخرى كثيرة؟ ومع ذلك فهذه الأمثلة كافية في بيان عنف ومثابرة وأسلحة هذا الصراع المتجدد على مر العصور.

---

(١) ترجم هذه الفقرة أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه الدين والوحي والإسلام، ص ٧، وقد نقلناها كما هي.

ومن الجرأة أن نتنبأ بنتيجة هذا النزاع باسم المنطق وحده، لأن أنصار كل قضية منهما يلحون منذ زمن طويل في الجدل دون أن ينجحوا في إقناع بعضهم بعضًا. ولسنا هنا بصدد تصورين، بل كائنين يحاول كل منهما -بحسب تعريف سبينوزا الوجود- أن يثابر على الوجود في داخل كيانه. فليس النصر بين كائنين من الأحياء يفضل أحدهما صاحبه في ترتيب الأقيسة، بل لمن كانت حيويته أقوى. هذا إلى أن النزاع الذي نحن بصدده يقوم بين المعرفة في أدق صورها وبين شيء آخر مختلف عن هذه المعرفة، ولا بد أن يكون بين هذين الطرفين هوة لا تخضع للمنطق.

أما أن نقطع في هذه المسألة بأن نرسم بادئ ذي بدء خط التطور التجريبي للتطور المستخلص من التاريخ أو الذي يظن استخلاصه منه، فهو أيضًا منهج شديد السذاجة. ولا يكفي أن يصبح الشيء قديمًا ليقترب من نهايته. وليس الحال بالضرورة في حياة الأفكار والعواطف والمعنويات كالحال في حياة الأفراد، بل أكثر من ذلك عندما تموت هذه الأمور فقد يمكن أن تولد من جديد، وبخاصة إذا طال عليها أمد النسيان. وهذا هو شأن الثورات التي تكون أعنف بمقدار ما تحيي مبادئ أقدم. فعندما أراد روسو أن يجدد العالم رجع إلى الطبيعة باعتبار أنها أقدم من سائر التقاليد. هذا إلى أن التاريخ يقدم لنا ألوانًا من التطور يلوح أنها تتجه وجهة محدودة، كما يقدم لنا كذلك حركات منتظمة، تطور إحدى مراحلها هو نهاية مرحلة مضادة لها. إن سير الأمور الإنسانية يبلغ من التعقيد حدًّا يمنعنا من الانتقال من تطور معين إلى أسبابه الميكانية المحددة له، هذه الأسباب التي بدون معرفتها لا يتسنى التنبؤ العلمي الصحيح.

وإذا صح أن الدين والعلم يمكن تشبيههما بالأحياء، فكيف نقيس حيويتهما ومستودع طاقتهما، وإمكانيات يقظتهما. ألسنا نرى اليوم أن بعض علماء الطبيعة يفسرون التغييرات المفاجئة التي تظهر أحيانًا في بعض الأنواع الطبيعية يفسرون التغييرات المفاجئة التي تظهر أحيانًا في بعض الأنواع الطبيعية بخصائص ظلت كامنة إلى ذلك الوقت حتى جاء الظرف الملائم لظهورها فجأة.

فبدلًا من التنبؤ عن مستقبل الأديان بأحكام أقرب إلى اليسر منها إلى التحقيق، قد يكون من المفيد أن ننظر إلى حالة كل منهما الراهنة، وأن نحدد بمقتضى هذه الدراسة طريقة تصور العلاقات بينهما، وهي طريقة تبدو كما يقول أرسطو ممكنة ومناسبة في آن واحد.

والذي يلوح في الوقت الحاضر هو أن السلطتين المتنازعتين هما الروح العلمية والدينية، لا الدين والعلم كمذهبين. فالعالم لا يهمه كثيرًا في نهاية الأمر إذا كان الدين لا يثبت في عقائده شيئًا لا يتفق مع نتائج العلم. لأن هذه القضايا سيقدمها الدين على أنها عقائد وموضوعات للإيمان، تربط العقل بالشعور، وتعبر على الجملة عن صلة الإنسان بنظام من الأشياء ليس في طوق معرفتنا الطبيعية بلوغه. ولعل في هذا ما يكفي صاحب العلم أن يطرح لا تلك القضايا ذاتها بل الطريقة التي يسلم بها صاحب الاعتقاد، الذي إن رأى بدوره أن جميع معتقداته وعواطفه وعباداته يفسرها بل يسوغها العلم، كان أبعد عن الاتفاق معه، لأن تفسير الظواهر على هذا النحو يفقدها كل صفة دينية.

لهذا أصبحت اليوم محاولة التوفيق بين معتقدات الدين ونتائج العلم

قليلة القيمة. ويذهب بعض العلماء إلى أن العلم يرمي إلى استبعاد ما يتضمنه الدين من جهة المبدأ وأوليًّا، من طريقة التفكير والشعور والحكم والإرادة. وهم يقولون إن المتدين يستخدم ملكاته بما لا يتفق في الوقت الحاضر مع تقدم الحضارة الإنسانية. وهكذا ليست الروح العلمية مغايرة للروح الدينية فقط، ولكنها تنفيها نفيًا باتًّا، وقد نشأت الروح العلمية من رد فعل العقل على تلك الروح. وبذلك أضحى انتصار الروح العلمية واختفاء الروح الدينية شيئًا واحدًا.

فالأولى إذَنْ أن ننظر في الروح العلمية والروح الدينية من أن ننظر في العلم والدين لنتوصل من ذلك إلى البحث في كل منهما.

يهمنا إلى جانب ذلك أن نلاحظ أن ذلك النظام المريح الذي كان يضع سدًّا منيعًا بينهما، والذي كان البدعة الجارية في القرن الماضي، لم يعد ينظر إليه كذلك في الظروف الحاضرة. فإذا لم يكن النزاع بين مذهبين بل روحين، فلا شك أنه من المستحيل على إنسان يريد أن يكون شخصًا –أي صاحب شعور واحد وعاقل– أن يسلم على السواء بالمبدأين المتنازعين دون أن يقابل بينهما. إن ما لا يمكن تصوره في الفرد لا يمكن من باب أولى تصوره في المجتمع، لأنه أيضًا ضرب من الشعور، واعتماد حكمه على الظروف العرضية أقل من اعتماد الفرد عليها. لقد أصبح اليوم أمر العلاقات بين الدين والعلم أكثر أهمية وإلحاحًا.

الفصل الأول

الصلة بين الروح العلمية والروح الدينية

أيهما أجدر بالبحث أولًا الدين أم العلم؟ لم يكن ذلك أمرًا ذا بال في الزمن القديم، أما اليوم فلم يعد الأمر كذلك، فقد تحرر العلم، كما يقال في التعبير المشهور. ففي الوقت الذي لم يكن للعلم من يقين سوى ما تخلعه عليه بعض المبادئ الميتافيزيقية التي كان ينسق بها ظواهر الطبيعة، وجد في التجربة مبدأ خاصًّا به باطنًا فيه، منه تستمد على السواء -بغير معونة سوى معونة النشاط الفكري المشترك- الوقائع التي هي مادة عمله، والقوانين التي بها ينظم تلك الوقائع. ويترتب على ذلك عمليًّا أن العلم يكفي نفسه في نموه وتطوره، وأن أول سمة للروح العلمية من الآن فصاعدًا هي عدم التسليم بأي مبدأ للبحث وأي مصدر للمعرفة سوى التجربة. فالعلم يوضع في نظر العالم كأنه أمر أولي مطلق، ومن العبث أن نطلب منه اتفاقه مع أي شيء آخر، إذ صحت مشيئته أن يتفق مع الوقائع وحدها. فإذا شئنا الاستماع لكلمة العلم، فلا غنى لنا من قبول وجهة النظر التي يتخذها.

وإلى جانب ذلك العلم بوجه خاص هو الذي يبادر اليوم بالهجوم. وليس من شك في أن العلم قد استمال من الآن فصاعدًا الشعور الإنساني،

لأن يقين العلم يفرض نفسه في وضوح لا مرد له. ويمكن وضع الصورة التي تتجلى فيها مشكلة الصلات بين الروح الدينية والعلمية على النحو الآتي: تفترض الروح العلمية عند بعض ممثليها نفي الروح الدينية، فهل تستبعدها بالفعل، أو تترك لها على الرغم من مظاهر معينة إمكان الوجود؟

وبعد، فما أساسًا الروح العلمية؟ وما النتائج التي تترتب على نموها في الإنسانية؟

١ - الروح العلمية

بدت الروح العلمية مع ديكارت، وبوجه خاص مع كانط، محدودة بصورة ثابتة عن طريق الشروط المنطقية للعلم، وطبيعة العقل البشري. وقد ذهب ديكارت إلى النظر إلى سائر الأشياء من زاوية تسمح بردها مباشرة أو بالواسطة إلى عناصر رياضية. أما عند كانط، فالروح العلمية هي الإثبات -أوليًّا- للرابطة الضرورية بين الظواهر في الزمان والمكان. وبعد أن تسلح العقل بهذه المبادئ، نزل إلى الميدان بعزم جديد يكشف عن قوانين الطبيعة، وخيل إليه أثر النجاح الذي لقيه أنه قد وضع يديه من الآن فصاعدًا على الصورة الأزلية المطلقة للحقيقة. غير أن هذا الرأي قد تعدل حين اختبرت من قريب الطريقة التي بها يتكون العلم، وشروط نموه، ويقينه.

ويلوح من الثابت اليوم أن الروح العلمية، وكذلك مبادئ العلم، ليست معطلة مقررة، بل تكون نفسها كلما تجدد العلم وتقدم. فمن جهة العقل يصنع العلم، الذي لا ينفصل عن الأشياء، كما ينفصل العنصر عن المركب

الكيمائي، ومن جهة أخرى يؤثر المصنوع في الصانع، إذ ليس ما نسميه بالمقولات العقلية إلا مجموع العادات التي كونها الذهن في عمله لتمثل الظواهر، فهو يلائم بينها وبين غاياته، ويلائم بين نفسه وبين طبيعتها، ولا تتم هذه الملاءمة إلا بضرب من التوفيق. وهكذا ليست الروح العلمية منذ الآن مقياسًا ثابتًا كسرير «بروكوست»[1] Procuste توضع فيه الظواهر وتنظم، وإنما هو العقل الحي المرن الذي ينمو، ويتحدد بنفسه، والذي يشبه أعضاء الجسم التي يتطلب العمل أداء وظيفتها كي يتم.

ولقد برزت في عصر النهضة فكرتان يبدو أنهما ساهمتا بوجه خاص في توجيه الروح العلمية التي سادت فيها فيما بعد. إحداهما الظفر في نهاية الأمر بمعارف يقينية خليقة بالدوام والزيادة، والأخرى التطلع إلى التأثير في الطبيعة. ولا يزال العلم يعتقد أنه سائر في طريق بلوغ هذين الهدفين، بالاعتماد على المبدأ الوحيد الذي لا يقهر، وهو التجربة.

والروح العلمية هي أساسًا الاتجاه مع الواقع، باعتبار أنه مصدر كل معرفة وقاعدتها ومقياسها والموجه لها. ولكن ما يسميه العلم واقعة ليس مجرد حقيقة معطاة، بل حقيقة ملاحظة أو يمكن ملاحظتها، إذ يقف العالم الذي يريد تحديد الواقعة خارجها فيلاحظها، كما يفعل أي ذهن آخر لا تحفزه كذلك (إلا الرغبة في المعرفة. وفي هذا الاتجاه يشرع العالم في تمييز الواقعة وتحديدها، وملاحظتها، والتعبير عنها برموز معرفة،

---

(١) كان بروكوست قاطع طريق في بلاد اليونان يسلب المارة ويضعهم على سرير من حديد ويقطع ما زاد من أرجلهم عنه، فأصبح يضرب به المثل على المقياس الثابت الذي يقيس به المرء الأشياء على هواه (المترجم).

وقياسها إن أمكن. وللذهن في كل من هذه العمليات جانب لا غنى عنه، هو صياغة ما يعطي بطريقة تستسيغها جميع العقول ما أمكن إلى ذلك سبيلًا. وفي الوقت الذي لم تكن المعطيات الأولية إلا انطباعًا أو عاطفة شخصية، فالعمل الفني الذي يستبدله الذهن بها شيء محدود، وموجود بالنسبة لجميع الناس، وحجر نافع في تشييد صرح العلم غير الشخصي.

على هذا النحو نجد أن مطمح الفلسفة القديم في معرفة الموجود بالذات، أو الجوهر الثابت للأشياء، قد تلاءم معها، وتحدد علميًّا، بعد كثير من الخطوات المتعثرة.

ومع ذلك فالذهن حيت يتفكر في الترجبة يتساءل أحقًّا لا تقدم له إلا وقائع، وأليس من الممكن –مع الاقتصاد على اتباع طريق هذه التجربة– تجاوز الواقع بمعنى الكلمة وبلوغ ما يسمى بالقانون. لقد كانت القوانين فيما سلف من الزمان يتصور أنها مفروضة من العقل على المادة، ولكن علينا اليوم أن نستنبطها من الأشياء نفسها. ليس معنى ذلك أن القوانين موجودة جاهزة في الأشياء وما علينا إلا استخلاصها، بل كما أن الواقعة العلمية تقوم على فعل ورد فعل بين العقل والمعرفة، كذلك من الممكن أن تصاغ الوقائع نفسها فتصبح قوانين. غير أنه يتفق في الأشياء التي تقع تحت تجربتنا وجود بعض المجموعات والعلاقات التي مع أنها لا تزال شديدة التعقيد، فلها ثبات نسبي، واستقلال ملحوظ عن سائر الكون. وهذا الظرف يسر الاستقراء التجريبي الذي به يحدد الذهن التضامن بين ظاهرتين بعد عزلهما عن مجموع الأشياء.

وهكذا تحددت فكرة السببية بملاءمتها مع الأشياء تحديدًا علميًّا، بعد

أن كانت تلك الفكرة فيما سلف ميتافيزيقية.

وليس هذا كل شيء، فإن الذهن بعد أن حركته فكرة ثالثة هي فكرة الوحدة، أخذ يبحث هل يستطيع من هذه الفكرة ذاتها تكوين صورة تخطيطية تنطبق على العلم التجريبي.

إن المعرفة المباشرة بالقوانين الطبيعية مقطعة الأوصال، لأن القانون زوج من الظواهر بينهما رابطة، ولكنه منعزل عن سائر الظواهر. والذهن بطريق التشابه والتمثل يدخل شيئًا فشيئًا القوانين بعضها في البعض الآخر، مميزًا إياها إلى خاصة وعامة. وبذلك يجمع بعد أن فرق ويستطيع أن يتصور عندئذ مثله الأعلى رد كل القوانين إلى قانون وحيد.

فالوحدة التي كان ينشدها الفلاسفة أصبحت التنظيم العلمي للظواهر.

والإنسان في محاولته تبسيط الطبيعة يستعين بالرموز، بل أحيانًا بأمور صناعية. ولكن الواقعة العلمية نفسها -وهي نقطة البداية في كل هذه الاختراعات- أليست رمزًا بني على الواقعة الأولية، وموضوعًا وهميًّا مكافئًا لها.

إن الروح العلمية واعية بالنتائج التي تقوده إليها جرأته المتزايدة في سبيل طموحه. ولم تبرح غايته الروح العلمية أن تكون هي هي دائمًا، أي أن تخلق في العقل البشري صورة صادقة ونافعة ما أمكن إلى ذلك سبيلًا لشروط ظهور الظواهر. إلا أنها كلما ابتعدت عن الظواهر المحسوسة والجزئية لتبحث أو تتخيل ظواهر عامة، نتائجها البعيدة هي وحدها التي يمكن تحقيقها، رأت أن تفسيراتها قد تكون كافية، ولكنها ليست لذلك

ضرورية. فهي لا تنسب إلى هذه التصورات الواسعة إلا قيمة فروض تجريبية.

لم تتمثل التجربة المتزايدة في الانتشار والعمق التصورات الفلسفية عن الجوهر والسببية والوحدة فقط، بل أخذت عن قدماء المفكرين تصورًا خيل إلى الفلسفة والعلم الدجماطيين أنهما قد استبعداه إلى الأبد، ذلك هو التغير الأساسي، والتطور الجزئي أو الكلي. وكان ذلك أحد المبادئ الكبرى التي ناقش قيمته الطبيعيون اليونانيون. غير أن العلم، سواء في طرق المعرفة أو الملاحظة، أو التمثل، أو تصنيف الأشياء نفسها، لم يعد اليوم شيئًا ثابتًا نهائيًّا بكل تأكيد. وليس العلم التجريبي البحت بحكم تعريفه تقريبًا مؤقتًا متغيرًا فقط، بل لا شيء بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين، حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الإنسان أن يكشفه. فالطبيعة تتطور، وقد يصل ذلك التطور إلى أساسها.

الروح العلمية متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور. فهي من هذا الوجه روح نسبية، لأنها تعتبر كل التفسيرات كأنها بالضرورة نسبية بالإضافة إلى عدد الظواهر المعروفة، وإلى الحالة –وقد تكون عابرة– التي توجد عليها في الوقت الحاضر. ومع ذلك فإن هذه النسبية لا تسقط من قيمتها، ولا تقف عقبة في سبيل الزيادة المطردة للمعارف، هذه الزيادة التي تعد أول درجة في مناهجها؛ لأن التطور حتى لو كان أساسيًّا، فلسنا نتصوره لذلك تعسفيًّا، ولا مما لا يمكن معرفته علميًّا. وإذا كانت المبادئ الشديدة البعد عن الأشياء تتحول، فينبغي أن يخضع هذا التحول نفسه لقوانين شبيهة بالقوانين المشاهدة مباشرة، وإلى القوانين التجريبية.

وهناك سمة أخيرة لها صلة بما سبق تميز الروح العلمية الراهنة. فهذه الروح لا ريب أنها لم تعد دجماطية، بالمعنى الذي تخلعه الفلسفة الفكرية على هذه اللفظة، ولكنها موجودة، وتميل إلى الاستمرار في الوجود على طريقة الكائن الحي الذي تتجمع فيه مقادير عظيمة من الطاقة الطبيعية. وهي تبدو لنفسها كأنها القاعدة العليا للحكم والاستدلال. فإذا كانت مستمرة في دفع كل دجماطية ميتافيزيقية، فإنها تضع لنفسها ضربًا من الدجماطية النسبية القائمة على التجربة. وهي تعتقد في قدرتها على الانتشار غير المحدود، وفي قيمتها المتزايدة إلى ما لا نهاية له. وبناء على ذلك فإنها ترفض بإزاء أي مشكلة أن تنتهي إلى نتيجة، كما قال ديبوا ريموند[1]: «لا أدري». وليس لأحد الحق في أن يقول إن ما نجهله اليوم سنجهله على الدوام. أليست معرفتنا أن ما نجهله، على الرغم من أننا يجب أن نجهله دائمًا، هو في ذات ممكن المعرفة بما يتطابق مع المبادئ العامة لمعرفتنا العلمية؟ وهذا تاريخ العلم يؤيد أن لنا الحق في إثبات الاتصال بين ما نعرفه وبين ما نجهله.

لهذا أصبحت العبارة القائلة: «لا يمكن تفسيره علميًّا» منذ اليوم غير ذات معنى. إن القول بقوة خفية، وواقعة معجزة بفرض وجودها، ليس شيئًا آخر إلا ظاهرة لم ننج في تفسيرها بمعونة ما نعرفه من قوانين. فإذا ثبت استحالة هذا التفسير، فليس على العلم ضير في البحث عن قوانين أخرى.

(١) **Dubois –Reymond** عالم ألماني من أصل فرنسي اشتغل بعلم وظائف الأعضاء، ولد في عام ١٨١٨ وتوفي في عام ١٨٩٦ (المترجم).

وإذا لم تكن القوانين التي يقول بها العلم تأكيدات نهائية، بل أسئلة يطرحها المجرب على الطبيعة، ولا بأس من تعديل منطوقها إذا أبت الطبيعة التوافق معها، فيبقى أن الروح العلمية لها ثقة عملية مطلقة في المسلمة التي تستلزمها هذه الأسئلة، هذه المسلمة التي ليست شيئًا آخر إلا مشروعية وكلية المبدأ العلمي ذاته.

فإذا كان هذا هو شأن الروح العلمية، فهل تفسح للروح الدينية مكانًا في الشعور الإنساني؟

٢- الروح الدينية

من أيسر الأمور لحل هذه المسألة أن نقرر أن الروح العلمية لها وحدها كل ما هو جوهري في العقل البشري، وأن جميع الآراء أو النزعات التي بوساطتها تجلت الروح العلمية على مر العصور، لها في مبادئ العلم تعبيرها الوحيد المحقق والمشروع. وعندئذ فكل ما هو خارج عن العلم، فهو من أجل ذلك خارج العقل. وحيث كان الدين بالضرورة شيئًا آخر خلاف العلم، فهو أوليًا من بين مواد التجربة الخام التي من شأن العلم أن يحيلها إلى رموز موضوعية، قادرة أن تصاغ في ثوب من الحقيقة.

ولكي تسلم الروح العلمية بمشروعية وجهة نظر في الأشياء تختلف عن وجهتها الخاصة، فلا يجب على هذه الروح أن تعتبر نفسها كأنها مرادفة للعقل نفسه الذي يعترف بحقوق عقل أعم منه، والأول منهما هو بلا ريب أشد صور الثاني تحديدًا، ولكنه لا يستنفد مضمونه. ولكن هل من البين أن العقل العلمي قد حل منذ الآن محل ذلك العقل العام المجرد

عن كل صفة، والذي جعله الناس في كل زمان مزية نوعهم؟

العقل العلمي هو ذلك الذي يتكون ويتحدد بثقافة العلوم. العقل، في أوسع مفهوماته، وجهة نظر عن الأشياء تحددها في نفس الإنسان مجموع العلاقات مع هذه الأشياء. إنه طريقة الحكم التي يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحياة، بالإضافة إلى ما يجمعه ويتمثله من كل الأفكار النيرة الخصبة التي انبثقت عن العبقرية الإنسانية.

فإذا نظرنا من هذه الزاوية -لا من الزاوية العلمية الخالصة- نعني من زاوية أعم هي العقل البشري، استطعنا دون افتراضات سابقة بحث العلاقات بين الروح العلمية والدينية.

وإذا كان العلم من الناحية العملية يكتفي بنفسه، وكان له في التجربة ضرب من المبدأ المطلق الأول، فهل يترتب على ذلك أنه يمكن في نظر العقل، لا العلمي فقط بل الإنساني، أن يعتبر كأنه مطلق؟ من المعقول جدًّا أن يبدو شيء ما في نفسه كُلًّا، وهو في الواقع ليس إلا جزءًا من كل أوسع، ولقد قامت سائر ضروب التقدم على أساس تنمية جزء لا يقوم في الواقع إلا بالكل الذي ينتمي إليه. والعلم يؤدي مهمته دون أن يلقي بالًا إلى شيء آخر أو حقيقة أخرى خلاف التي تتضمنها صيغه. ولكن هل يترتب على ذلك أن العقل لا يميز بين الموجود الذي يعرفه العلم، والموجود باعتبار ما هو عليه في الواقع؟

يقوم العلم على استبدال الرموز بالأشياء التي تعبر الرموز عن بعض مظهرها، وهو المظهر الذي يمكن نقله بعلاقات مضبوطة نسبيًّا، ويمكن أن يفهمها جميع الناس ويستخدمونها. وينشأ العلم من ازدواج الموجود

في الواقع المجرد، وفي التصور المتميز الذي يسمى بالموضوعي. وعلى الرغم من إلحاح العلم في طلب الواقع من جوانبه المختلفة، فهو لا يبرح أن يكون العين التي تتأمل الأشياء وتصوغها صياغة موضوعية. ولن يستطيع العلم أن يتطابق مع الواقع بغير تعارض؛ لأن الكلية والضرورة والموضوعية -وهي شروط المعرفة- من المقولات؛ والمطابقة بين المقولات والموجود يخلع على صفاتها المضبوطة الثابتة القيمة المطلقة، التي أضافتها إليها أوليًّا المذاهب الميتافيزيقية، أما في العلم الواقعي فإن نفس مقولات العقل متحركة، لأنها يجب أن تتلاءم مع الظواهر كأنها حقيقة متميزة لا يمكن معرفتها أوليًّا.

والعلم نفسه شاهد على هذه الثنائية التي لا ترد، لأن مبدأي الواقع -وهما الأشياء والذهن[1]- هما بالنسبة إليه معطيات لا يستطيع حلها. فإذا نظر إليها من وجهته موضوعيًّا، لم يبد له أنه يتمثلها فقط، بل إنه قادر على ردها إلى حقيقة واحدة بالذات. غير أن العلم لا يستطيع القيام بهذه المهمة، إلا إذا توافرت له شروط. وهذه الشروط هي وستظل:

١- أشياء لا يمكنه بنفسه أن يقدمها لنفسه.

٢- ذهن متميز عن هذه الأشياء ينظر إليها موضوعيًّا، ويحولها ليجعلها مفهومة. والأشياء والذهن، مهما يكن من تقاربهما أو تعارضهما الباطني، فهما معًا بالنسبة إلى العلم نفس الموجود الذي يتميز العلم عنه، ولا يستطيع تجاهله إذا حلل فلسفيًّا، ما دام لا يتكون إلا من عناصر يستمدها منها دائمًا.

---

(١) بالاصطلاح المشهور في الفلسفة الإسلامية، الأعيان والأذهان (المترجم).

هل تظل هذه العناصر تعمل إلى الحد الذي تصبح فيه مطابقة تمام المطابقة لمطالب التفكير العلمي؟

إن المعطيات العلمية التي تمثل الأشياء، تحمل من أصلها صفة لا يبدو أن العلم يتمثلها تمام التمثل، من حيث كان العلم يواجه الموجود من وجهة نظر مضادة. وهذه الصفة هي الاتصال المتناثر، والتعدد الواحد، الذي لكي يصبح شيئًا يجب أن يترجم أولًا بالحواس والعقل في صورة من الانفصال الكيفي والكثرة العددية. والعلم يبدأ من هذه الكثرة المتنافرة التي تمثل في نظرة المادة الخام، ثم يأخذ على نفسه أن يردها إلى متصل متناسق. ويقوم العلم بهذا الرد عندما يعبر عن الكيفيات بكميات؛ ولكن هذا التعبير يجب بالضرورة أن يرتبط بعلاقة مع الشيء المعبر عنه، وإلا لم تتيسر الاستفادة منه. وحتى إذا تبدد أثر كل انفصال وتنافر للأشياء في هذه الصيغ بين الحقيقة. ونحن نرجع بالفعل إلى هذه العلاقة حين نحتاج إلى تطبيق هذه الصيغ، والتي بها نزن قيمة الأشياء الموجودة في التجربة الحسية.

أما أن نواجه المشكلة من طرفها الآخر، فنفترض عدم رد الكثرة المعطاة إلى وحدة، بل نبدأ من الوحدة فنخرج منها الكثرة والتعدد، فقد يمكن دراسة هذه المشكلة تاريخيًّا أو ميتافيزيقيًّا، ولكن العلم حين يدرسها يمر بها مر الكرام، لأنها في الحقيقة ليست علمية. فالعلم التجريبي البحت يتمثل، ويرد، ويوحد، ولكنه لا ينمي ولا يعدد. ولهذا السبب كانت بقايا التعدد المعطي والقائمة فيما يرده العلم، هذه البقايا هي نفسها لا يمكن أن ترد إلى شيء آخر.

وبالمثل كذلك، العقل العلمي بمعنى الكلمة، وهو صاحب العلم، يترك فوقه العقل العام قائمًا. ومن العبث ما يزعمه العلم من أنه يرد العقل إلى أن يكون مجرد آلة يقوم بدور إعداد سلبي، فهذا العقل يعمل لحساب نفسه باحثًا في الطبيعة عما فيها من نظام وبساطة وتناسق، وهي خصائص من البين أنها أخلق أن ترضيه من أنها تعبر عن خصائص باطنة للظواهر. هذه الأفكار التي تتقدم مباحث العلم، ليست في الحقيقة أفكارًا عقلية خالصة، وإنما هي جميعًا عبارة عن عواطف وحاجات فنية وخلقية. وهذه العاطفة نفسها مرتبطة في ذهن العالم بالروح العلمية في حقيقتها الحية الفعالة.

يترتب على ذلك أن العلم إذا كان قد استولى بطريقته على الأشياء وعلى الذهن البشري، فهو لا يستولى عليهما مع ذلك بأسرهما. لأن الموجود في الأشياء يتجاوز بالضرورة حدود الموجود الذي يتمثله العلم؛ والذهن البشري يتخطى حدود الملكات الفكرية التي يستخدمها. فلماذا لا يحق للإنسان أن ينمي الملكات التي لا يستخدمها العلم إلا على سبيل الاستخدام الثانوي، بل قد يغفلها بدون عمل.

ثم إن استحالة إيجاد خط فاصل دقيق بين العلم والموجود، بين الموضوعي والذاتي، بين العقل المجرد والعاطفة، مع ضرورة وجود منطقة متوسطة لا يتميز فيها هذان المبدآن، كل ذلك يقيم اتصالًا بين العالم العلمي الذي يرد فيه الموجود إلى علاقات فارغة وكلية، وبين الشخص الحي المفكر الذي يخلع على كيانه الخاص وجودًا وقيمة. ولكي نتمكن من تكوين اعتقاد عن طبيعة العلم والموجود فعلينا أن نرتفع

بأبصارنا لنراهما من خلال التصورات التي نستبدلها بهما، وعندئذ نجد أن التعقل المجرد وهو خاصة العلم، والعاطفة وهي خاصة الإنسان، يتعارض كل منهما مع الآخر. ولكن هذا الانفصال غير موجود في الواقع. وإذا كان العلم نظامًا من الصيغ لا موضع فيه للحقيقة الشخصية، فإنه مع ذلك لا يتجدد ولا ينمو ولا يعيش إلا في عقول أفراد يصوغون أحاسيسهم وآراءهم الشخصية في تقدم لا نهاية له. ولما كان ما يوجد في الواقع ليس بالضبط العلم، الذي إنما هو تجريد لا يدل إلا على غرض وعلى مطلق، ومن ثم على فكرة، بل هو العمل العلمي الذي هو في حال دائمة من الصيرورة؛ فالعلم الواقعي لا ينفصل أبدًا عن العلماء، وستظل الحياة المتحركة والشخصية دائمًا جزءًا لا يتجزأ من العلم.

والفرد في بحثه العلمي يسعى إلى تنظيم الأشياء من وجهة نظر لا شخصية. فكيف يحرم عليه العلم، الذي هو ثمرة عمل الفرد، أن يسعى كذلك إلى تنظيم الأشياء من وجهة نظر الفرد نفسه؟ الحق، هذا الضرب من التنظيم لا يحمل قيمة موضوعية بالمعنى الذي يخلعه العلم على هذه اللفظة؛ ولكنه إذا كان يرضي العاطفة فإنه يحقق حاجات إنسانية لا تقل في واقعيتها عن الحاجة إلى رد الأشياء بعضها إلى بعض.

ونحن نرى إلى جانب ذلك درجات متعددة في التنظيم الذي يتم من وجهة نظر الفرد؛ وأدنى هذه الدرجات هي النظر إلى جميع الأشياء في صلتها بشخص وحيد يعتبر نفسه محور العالم. ثم نجد فوق هذه الفردية المتطرفة سلمًا من التنظيمات التي لا ترد فيها الأشياء إلى فرد واحد بل إلى كثيرين، أي إلى مجموع الأفراد الذين تتركب منهم المجموعة

والجماعة، والأمة الإنسانية. بذلك يمكن للتنظيم الشخصي أن يحاكي على طريقته صفة العلم الكلية. وهذا العلم يستخلص الكلي من الجزئي بطريق التجريد والاختزال. ويمكن أن نحصل على ما يشبه الكلي في النظام الشخصي بطريق اتفاق الأفراد، والائتلاف الذي يجعل من تعددهم ضربًا من الوحدة.

والدين يمثل تنظيمًا من هذا النوع؛ لأن الدين ينسب إلى الفرد قيمة وبعده غاية في ذاته. غير أنه لا يعترف للفرد بأي سبيل يحقق به مصيره سوى أن ينظر كذلك إلى غيره من الأفراد على أنهم غايات في أنفسهم، ويترتب على ذلك أنه يعيش لغيره وفي غيره. وليست الفكرة الرئيسة التي يجب أن نرد إليها كل شيء هي شخصية شخص فريد، بل جميع الأشخاص كل واحد منهم يؤخذ كغاية وفي الوقت نفسه يحيا حياة مشتركة.

ويبدو أنه من الحق الاعتراف بأن هذا التنظيم الشخصي والمحسوس على السواء لم يستبعد بأي حال عن نطاق الروح العلمية؛ فهناك -كما يقول «لبروبير»- أشياء مختلفة لا تعجز عن الاتفاق. ومع ذلك فنحن نريد شيئًا أبعد من هذا، إذ لا يكفينا أن تكون الفكرة ممكنة ومقبولة بغير تناقض حتى نعتقد في وجوب اصطناعها، بل يلزم إلى جانب ذلك أن نحصل على سبب وضعي يدل على صحتها. فهل يمكن لمصلحة الدين أن نقيم سببًا من هذا القبيل؟

* * *

ينبغي أن يتاح للإنسان أن ينظر لا في شروط المعرفة العلمية فقط، بل في حياته الخاصة كذلك. فإذا كان ثمة أساس ضروري لحياة الإنسان كما

نلاحظها وندركها، فهو الاعتقاد في الواقع وفي قيمته الفردية.

إن كل عمل من أعمالي، وأقل لفظ أو فكرة في كلامي وأفكاري، يدل على أني أنسب حقيقة وقيمة لوجودي الشخصي، والمحافظة عليه، والدور الذي يلعبه في العالم. لست أدري شيئًا عن القيمة الموضوعية لهذا الحكم، ولا أنا في حاجة إلى من يدلني عليها. ولو تأملت في كل ذلك لوجدت أن هذا الرأي ليس بلا ريب إلا تعبيرًا عن غريزتي، وعاداتي، وأفكاري السابقة، شخصية كانت أو موروثة. وطبقًا لهذه المزاعم، أوحي إلى نفسي النزوع إلى الاستمرار في وجودي الخاص، والاعتقاد في مقدرتي على عمل بعض الأشياء، وإنزال أفكاري منزلة الجد والأصالة والنفع، والعمل على إذاعتها واصطناع الناس له. ولا شيء من هذا كله يثبت أمام أقل اختبار مهما يكن حظه من العلم قليلًا. غير أنني لا أستطيع بدون هذه الأوهام على الأقل أن أعيش كإنسان. وقد يحدث بفضل هذه الأكاذيب أن أعيش كإنسان. وقد يحدث بفضل هذه الأكاذيب أن أخفف بعض أنواع البؤس، وأن أشجع بعض أمثالي على احتمال الحياة أو محبتها، وأن أحبها أنا شخصيًّا وأسعى إلى الاستفادة منها بقدر الطاقة.

والأمر في الحياة الاجتماعية كالأمر في الحياة الفردية. فالحياة الاجتماعية تعتمد على هذا الرأي الضعيف علميًّا، وهو أن الأسرة والمجتمع والإنسانية أفراد ينزعون إلى الوجود والبقاء، وإنه من الممكن العمل على بقاء هؤلاء الأفراد وتنميتهم.

ومهما نتمسك بالعلم فنحن ندرك حق الفن وفضله. ولكن الفن يخلع على الأشياء خواص تتناقض مع تلك التي يقررها العلم. فالفن يقتطع من

الواقع شيئًا ما كشجرة، أو قدر، أو صورة إنسانية، أو السماء أو البحر، ثم يبث في هذا الكائن الخيالي نفسًا، بل نفسًا فائقة على الطبيعة، هي ثمرة عبقرية الفنان. ثم ينتزع بهذا التحويل من الزمان ومن النسيان، هذه الصورة المؤقتة القلقة التي لم تخلع عليها قوانين الطبيعة إلا شبهة وجود مؤقت.

وتزعم الأخلاق أن هذا أفضل من ذاك؛ وأن فينا منازع دنيا وأخرى راقية؛ وأنه يمكننا بإرادتنا أن نعمل بما يتفق مع هذه أو تلك؛ وأنه يجب علينا الاعتقاد فيما توحي به ملكة غير محدودة لا ترد إلى الملكات العلمية الخالصة، تسمى العقل؛ وأننا باتباع نصائح العقل وإطاعة أوامره ننقل فرديتنا الطبيعية إلى شخصية مثالية. فما قيمة كل هذا الكلام إذا كان العلم هو الفيصل الوحيد في هذه الأمور.

ليس لنا أن نتجه في ذلك إلى العلم نفسه، إلى العلم في نظرياته التي يحفظها تلاميذ المدارس عن ظهر قلب، بل علينا أن نتجه إلى قلب العالم الذي تجري في عروقه الروح العلمية.

وبعد؛ لماذا نبذر بذور العلم؟ لماذا نفرض على أنفسنا هذه المهام الكثيرة التي تزيد مشقة يومًا بعد يوم؟ وهل العلم ضروري للحياة، سواء أكانت الحياة خيرًا أم حقًّا؟ أحقًّا أن العلم يجلب لنا حياة أعظم متعة، وأكثر راحة، وأشد ملاءمة لذوقنا الطبيعي –في السعادة والعمل على الأقل؟ أليست حياة البحث المجرد، وطلب المعرفة الخالصة للحق، هي الأسمى والأشرف والأصعب، هي الزاخرة بالكفاح والمشاعر والطموح والمحبة للعلم بوجه خاص؟ وما لذة الاشتراك في البحث، تلك اللذة العميقة السامية، لذة الكشف قبل كل شيء، إن لم تكن انتصار العقل

الذي ينجح في النفاذ إلى الأسرار الغامضة في الظاهر، والذي يستمتع بعمله الظافر كما يستمتع الفنان؟ ومن يستطيع أن يقدر ثمن العلم، إن لم يكن عقل إنسان حر يسيطر على الروح العلمية ذاتها، ويعتقد في مثل أعلى أخلاقي وجمالي.

وهكذا إذا نظرنا إلى مظاهر الحياة من أي جانب منها، وبخاصة مظاهر الحياة الإنسانية الواعية والعاقلة، لا مجرد الحياة الغريزية والتي تجهل نفسها، وجدنا أنها تنطوي على مسلمات غير تلك التي يقوم العلم عليها، ويمكن القول بوجه عام إنه على حين أن مسلمة العلم هي القضية الآتية: كل شيء يجري كأن جميع الظواهر ليست إلا تكرارًا لظاهرة فريدة، فإن مسلمة الحياة يمكن أن تصاغ على هذا النحو: أن نعمل كما لو كانت بعض التركيبات اللا نهائية الحاصلة أو التي يمكن أن تحصل عن الطبيعة -ولو أنها سواء في نظر العلم- لها قيمة فريدة، ويمكن أن يكون لها نزوع خاص إلى الوجود والبقاء.

ويمكن فيما يبدو تحديد العمليات الذهنية التي تفرض هذه المسلمة استعمالها.

فهي أولًا: الإيمان، لسنا نقصد الإيمان الأعمى بل الإيمان الذي يسترشد بالعقل، والفطرة، ومعنى الحياة، والمثل، والتقاليد. ولا شيء من هذه الأمور يوجد فيه الباعث العلمي الذي يسمح لنا بالقول: هذا موجود. ولما كان المقصود هو توجيه العقل في طريق يختلف عن النتيجة الميكانية للأشياء فمن المستحيل ها هنا أن يكون العلم كافيًا. ولا تزال عبارة القديس أوغسطين التي لفتت نظر بسكال صحيحة، وهي: إننا

نعمل للمجهول. والحياة بالنسبة إلى الإنسان الذي يفكر رهان؛ ولا يمكن أن نتصور أن تكون غير ذلك.

يترتب على هذا الشرط الأول شرط ثان؛ فالإيمان ليس بالضرورة قبولًا سلبيًّا لما هو موجود، على العكس إنه قادر على اتخاذ موضوع لم يوجد بعد، ولا يبدو أن يكون واجبًا، ولعله يكون مستحيلًا لولا هذا الإيمان نفسه. ولهذا السبب كان الإيمان في الإنسان بوجه عام، وفي الصفوة الممتازة بوجه خاص، يولد موضوعًا من الفكر يختلف في جدته، فهو إدراك عقلي أصيل يركز فيه بصرة. والإنسان الذي يريد أن يعمل كإنسان فلا بد له من غاية. وكلما كان الإيمان شديدًا قويًّا كانت هذه الغاية مثلًا أعلى يختلف في سموه وتميزه عن الواقع. فالإيمان أولًا لا يبصر موضوعه إلا غامضًا، وعلى بعد، وفي الغيوم. ولكنه يجتهد في تحديده بما يطابق حاجة العقل والإرادة. فهو يحدد شيئًا فشيئًا كلما عمل على تحقيقه.

وأخيرًا، ينشأ عن الإيمان الخالق، والموضوع الذي ينصبه أمامه، شرط ثالث للفعل هو المحبة. فالإرادة تعشق مثلها الأعلى بمقدار ما يتلون هذا المثال بظلال أكثر جمالًا وحياة بالتأثير المؤتلف من الإيمان والعقل.

فهذه هي الشروط الثلاثة للفعل الإنساني: الإيمان، وتمثل مثال أعلى، والحماسة. ولكن أليست هذه هي بالضبط المراحل الثلاث لنمو الروح الدينية؟ ألا تعبر هذه الألفاظ الثلاثة تعبيرًا أمينًا عن الصورة التي تلبسها الإرادة والعقل والعاطفة بتأثير الدين.

فالحياة الإنسانية إذَنْ، من أحد وجوهها، نعني من جهة مطامحها المثالية، تشارك مشاركة طبيعية في الدين. وإذ كان من الواضح من جهة

أخرى لا من جهة صلة الحياة الإنسانية بالطبيعة، إنها تشارك في العلم لأنها تطلب منه وسائل بلوغ غاياتها، فقد يبدو من الصواب أن نرى في الحياة همزة الوصل بين العلم والدين. ولكن ألا يكفي اتجاه الحياة الإنسانية مع ارتباطه بالعلم في توجيه سلوك الإنسان، دون حاجة إلى إضافة الدين بمعنى الكلمة؟ لا ريب في أن العلم وحده لا يقدم إلا وسائل الفعل، ويلوذ بالصمت فيما يختص بالغايات. ولكن يبدو أننا كي نحدد هذه الغايات كما يريد العقل نحتاج في قلب الطبيعة ذاتها إلى مرشدين أوثق من سائر ما يمكن أن يفرض علينا باسم السلطات العليا، وهي الغريزة والضمير الاجتماعي.

والغريزة أمر واقع محدود وضعي. ومهما يكن أصلها، فإنها تمثل نزوع النوع وفائدته. ومن الواضح أن اتباعها أول واجب لكل من يريد، كما يأمر العقل، أن يسير وفق الطبيعة.

وفي الوقت نفسه، كل إنسان باعتبار أنه فرد ينتمي إلى نوع طبيعي، فهو عضو في مجتمع إنساني. وهذا أيضًا أمر واقع؛ لأن الإنسان ليس إنسانًا وكائنًا عاقلًا وحرًّا إلا من جهة مشاركته في هذا المجتمع، ولهذا لا بد أن يتطابق مع شروط وجود هذا المجتمع. ولما كانت شروط الوجود لكل مجتمع في كل عصر تعبر عنها مجموعة من التقاليد والقوانين والأفكار والعواطف، تشمل ضربًا من الشعور الديني، كان الواجب الثاني لمن يريد أن يصلح لشيء ما، ومن يريد أن يكون هو نفسه بنوع ما موضوعيًّا وصادقًا، أن يطيع أوامر المجتمع الذي يعيش فيه، وأن يصبح عضوًا مطيعًا وعاملًا في هذا المجتمع.

فماذا يلزم أكثر من ذلك للإنسان كي ينظم حياته؟ يختلف الناس كثيرًا حول الغايات، فهي عند صاحب الذهن الناضج واضحة لأنها مقررة، أما الوسائل فهي موضع بحث، وأمامنا العلم، عليه أن يقدمها لنا.

وهذا مذهب معقول يسمو الضمير إذا اتبعه سموًّا عظيمًا، أو كما يقول ميناندر الشاعر اليوناني القديم:

«ما أحسن الإنسان إذا كان حقًّا إنسانًا».

ولكن أيمكن إثبات أن هذا المذهب يكفي لإرضاء العقل البشري؟ فالعقل لا يطلب المعقول فقط، بل الأفضل، ما أمكنه إلى ذلك سبيلًا، ثم يريد منا أن نجعله ممكنًا.

ولكن هل الغريزة الموجودة فينا كمال ولا يجب علينا أن نتخطاها؟ فقد يبدو الأمر كذلك، إذا اعتقدنا أن الغريزة بدائية ثابتة، تصدر مباشرة عن الطبيعة الأزلية، أو الحكمة الإلهية. أما اليوم، مهما يكن أصلها، وتطورها، فإننا نعدها مكتسبة، ممكنة الحدوث، قابلة للتعديل. إنها بالنسبة للإنسان أمر واقع عميق دون شك وثابت نسبيًّا، ولكنها في آخر الأمر شبيهة بغيرها من الوقائع. فلم يعد أمام مذهب التطور شيء مقدس. وقد تعلم الإنسان إلى جانب ذلك من العلم نفسه أنه يمكن الاستفادة من الطبيعة كي تسمو عليها، وأنه بالخضوع لها يمكن أن نسيطر عليها. فلماذا لا يسخر الإنسان غريزته بدلًا من الخضوع لها؟ وعندئذ أين يضع الغاية التي سوف تصبح الغريزة وسيلة لها؟

والضمير الاجتماعي كذلك ثمرة التطور، ولم تعد القوانين الأخلاقية

أبدية، أو وحيًا إلهيًّا، لأنها تصوغ ما يبقى حيًّا من أعمال المجددين ضد قوانين وعادات بلادهم وزمانهم. وفي الوقت الحاضر تلقى القوانين الأخلاقية مشقة عظيمة في الاحتفاظ بسلطانها. ترى أهي قديمة؟ لا يسلم أحد أنها لا تزال تلائم المجتمع الذي قد تغير فيه كثير من الأشياء. وليس للقديم إلا حق واحد هو أن يختفي وأن يخلي السبيل للجديد. أليست الأشياء الجديدة حديثة؟ وما قوة مؤسسة لم يثبت الزمن صلاحها، ويعرف كل امرئ أصلها الناشئ عن المصادفات والأحابيل والأكاذيب والأهواء والظروف العابرة. ثم إن آراء العصر الحاضر وقوانينه مهما تكن محترمة فلماذا تؤثر في ضمائرنا أكثر مما كانت قوانين الأزمنة الغابرة وآراؤها تؤثر في ضمائر القدماء؟ وما معنى التطور، وهو سر روح العصر الحديث، إذا لم يكن هو حق المستقبل على الحاضر؟

وما العبقرية إذا لم تكن ضربًا من البعد بالآراء الجديدة من خلال مجموع الآراء التي يتصل بها الفرد ضرورة في عصره، وهذه الآراء الحديثة غالبًا ما تفوق مدارك المعاصرين.

لا نزاع أن كل إنسان عاقل يحترم القوانين والتقاليد والآراء والعواطف السائدة في وسطه وزمانه، كما يتطابق مع غريزة نوعه. غير أنه لا يستطيع أن يرى، سواء في هذا الدافع أو ذاك، قواعد مطلقة لا يحق له أن يدرك أسمى منها؛ بل يجد على العكس في نفس عقله، الذي يقوم جوهره على الطلب غير المحدود للأفضل، دفعًا إلى إخضاع الغريزة والضمير الاجتماعي ذاتهما نحو طلب الغايات السامية.

لا ريب أن الإنسان يستطيع أن يعيش دون أن يكون له غرض آخر سوى

الحياة؛ ولكنه لا يريد ذلك. ويستطيع أن يلتزم في عمله ما يعمله، وما يجري عليه الناس في أعمالهم؛ ولكنه لا يقنع بذلك إذا أخذ يتأمل. حقًّا لا شيء يرغم المرء أن يتسامى، وأن يبحث، وأن يريد، وأن يوجد؛ ولكنه يسعى يحاول المغامرة، ويجري وراء المصادفة، ويسعد بطلب الكفاح. ولقد كان أفلاطون على حق في قوله: «الكفاح جميل، والأمل عظيم».

لن يستطيع المرء أن يتخلص من محاولة التسامي على طبيعته، لأن هذا هو الذي يجعله يعتقد أنه حر، ويدفعه إلى الرغبة في الفعل على هذا النحو. ولما كانت الحرية لا تقوم في الفعل بغير عقل، ولكنها على العكس هي الفعل بالعقل نفسه، فإن افتراض الحرية هو الاعتقاد في إمكان وجود بواعث للفعل في العقل ليست مجرد قوانين طبيعية تحتم النتائج تحتيمًا ميكانيًّا. أحقًّا أن العقل نفسه، لا ضربًا من التطلع الجمالي إلى المجهول أو البطولة، هو الذي يدعونا إلى طلب الكفاح الذي حدثنا عنه أفلاطون؟ وبأي مجموعة من الآراء يصل العقل إلى دفعنا في طريق يبدو أن مصيره مجهول؟

ويفترض الفعل أمورًا ثلاثة هي:

١ - الإيمان.

٢ - موضوعًا لهذا الإيمان.

٣ - محبة هذا الموضوع والرغبة في تحقيقه.

فماذا نجد في أساس هذه العناصر الثلاثة إذا حاولنا تبين عنها فكرة متميزة بعض الشيء.

إذا تساءلنا أولًا كيف يتحدد ويسوغ هذا الإيمان الذي يتضمن بالضرورة كل فعل شعوري، رأينا أنه يستند عن وعي أو بغير وعي إلى فكرة الواجب وعاطفتها. فالاعتقاد، نعني أن نثبت عن عزم لا عن اتباع. شيئًا آخر خلاف ما يراه المرء ويدركه، يفرض على العقل مجهودًا يحتاج إلى باعث يجده العقل في فكرة الواجب.

والواجب إيمان. ومن اليسير ملاحظة أن الواجب يبطل أن يكون واجبًا إذا تبين أن تحقيقه محتوم، أو مرغوب فيه لأسباب مادية. وإنما الواجب هو الإيمان بلا منازع. ويمكننا أن نضيف إلى أي اعتقاد آخر عونًا من الأسباب المحسوسة: المنفعة، ومثال الآخرين، وإثبات السلطة الصالحة، والعادات والبدع والتقاليد. فالواجب كل قائم مجتمع في نفسه، وليس له من سبب آخر إلى التجرد المطلق عن الهوى.

وعلى الرغم من جميع الأدلة التي يحاول بها البارعون من المفكرين إغراء العقل بها، فإنه يصر على الإحساس بميل نحو ذلك القانون الغامض. ولم يفلح أحد في تجريد الواجب من صفته الفائقة على الحس، ولا في استبعاده من حياة الإنسان. وكلما تعمق المرء في التساؤل قبل أن يعمل عن الأسباب التي ينبغي أن تحدد عمله التقى قريبًا أو بعيدًا بمسألة الواجب، ولا يهدأ له بال إلا إذا استطاع أن يجد لها جوابًا. ولكي يقبل الناس أي سلطان مهما يكن من أمره، فينبغي أن يرفع فوق هامته ذلك الحاكم العام، وهو قانون الواجب. فالإيمان الذي يحكم الحياة الإنسانية، ليس في نهاية المطاف شيئًا آخر إلا الإيمان بالواجب.

ليس هذا الإيمان فكرة مجردة بسيطة، وإنما هو قوة حية وخصبة.

فالعقل بتأثير الواجب يتصور ويولد، وهو يلقي أمام عين الشعور صورًا تترجم بلغة خيالية يمكن نقلها مضمون فكرة الواجب، مع إنها في ذاتها لا يمكن أن تعرف. وحيث لا يكون للعقل من غاية أخرى سوى المعرفة، فالصور التي يركبها عبارة عن تمثل أثر الأشياء الخارجية في الحواس. ويمكن أن نفترض أن هذه الصور تنشأ بطريق غير مباشر عن الأشياء نفسها. غير أنه إذا كان الأمر خاصًّا بفكرة عملية، وإدراك لفعل ليس ضروريًّا بل ممكنًا ومناسبًا، فلن يكون الشيء مجرد صورة للواقع المعطي، بل هو بنوع ما اختراع، ولا نزاع أن الذهن يستخدم المصادر التي يقدمها له العالم الخارجي، والعلم وهو يصطنع لغة الوسط الذي يعيش فيه. ومع ذلك فإن عمله ليس مجرد ظاهرة ثانوية، أو أثرًا ميكانيًّا للظواهر المعطاة: بل هو فعل مؤثر. تأمل الفنان حين يخلق تجد أنه يبدأ من فكرة تكون أول الأمر غامضة وبعيدة، ثم تقترب هذه الفكرة شيئًا فشيئًا، وترتسم معالمها بفضل نفس المجهود الذي يبذله كي يدركها ويحققها، وكذلك يبحث الكاتب عن الفكرة بوساطة الصورة، في الوقت الذي يخضع فيه الصورة للتعبير عن الفكرة. فالعقل حين ينفخ فيه الإيمان روح الحياة، يصوغ من المثال صورة، تكون أول الأمر مبهمة، ثم شيئًا فشيئًا يجعل هذه الفكرة أكثر تميزًا باصطناع كل ما يبدو صالحًا لنقلها وتنميتها، من بين المصادر التي يملكها.

إن الموضوع الذي يضعه العقل كتعبير أو أساس لفكرة الواجب، لا شك أعلى وأكمل ما يمكننا تصوره؛ إذ لا بد أن يكون بحيث يفسر الخصائص الغريبة لهذه الفكرة. ومع أن هذا الموضوع ينبع من أغوار

الشعور، إلا إنه يسمو عليه إلى غير حد؛ وظهوره في مجال الشعور يكون بالنسبة إليه ضربًا من الوحي. وهذه الخاصية لا يمكن أن تتلاشى، لأن الموضوع كلما تحول دائمًا ليصير أعظم وأسمى، بذل الإنسان جهده في تصوره تصورًا أفضل، فيزداد عدم التناسب بين الواقع والمثال مع تقدم التأمل والإرادة، بدلًا من أن يتناقض.

الشرط الثالث هو محبة الإنسان للمثال الذي يتمثله. ولكن الحب، كالإيمان وكالمثال، إذا تعمقناه خرج عن الطبيعة بمعنى الكلمة. فهو يحدث بين أشخاص يتميز بعضهم عن بعض وحدة بالوجود يعجز التحليل عنها. لا نزاع أن ثمة صورة من الحب لا يعتبر الفرد فيها إلا نفسه، ولا يرى سوى متعته الخاصة؛ وهذا الحب ليس إلا الشعور بما تفعله الغريزة. ومع ذلك فمن هذا الحب الذي يصبح بعد أن ينظمه العقل أنانية، يميز الإنسان منه أكثر فأكثر، كلما سما نحو الإنسانية، حبًّا آخر يمكن أن نسميه حب إخلاص، وبفضله يريد أن يعيش، لا لنفسه فقط، بل لغيره وفي غيره.

هذا الحب هو الذي كان يحسه فيكتور هوجو عندما صاح قائلًا: «أيها المجنون، يا من تعتقد أنك لست أنا». فالحب يجعل من كائنين كائنًا واحدًا تاركًا لكل منهما شخصيته، بل أكثر من ذلك منميًا ومحققًا إلى أقصى حدود الإمكان شخصية كل منهما. وليس الحب رابطة خارجية كالحال في رابطة المصالح. وليس كذلك فناء شخصية في أخرى؛ بل هو مشاركة الكائن في الكائن، وبخلق كائن مشترك هو تحقيق كمال الكائن بالأفراد الذين يكونون هذه المشاركة.

فإذا كان الأمر كذلك، كان حب الإنسان للموجود المثالي الكامل الذي يحسه عقله، إحساسًا بالاتصال مع هذا المثال. إنه رغبة في مشاركة أوثق مع كيانه وكماله. بل هذا هو الكمال نفسه حين يجذبنا إليه. فحب الإخلاص، أو التضحية بالنفس في سبيل المثل العليا، أو في سبيل الأنثى الأزلية -كما يسميها جوته- قوة إلهية تمد إلينا يدها وتجذبنا إلى السماء.

وهكذا نجد أن كل مَن يبحث عن القوة الخفية للإيمان تتكشف له هذه القوة في فكرة وعاطفة الواجب باعتبار أنها شيء مقدس، وكل من يتعمق فكرة التقدم، وهي موضوع الإيمان، يجد أنها تنطوي على تصور الموجود المثالي اللا متناهي. وحب هذا المثال هو في أساسه الإحساس بالقرب منه، وبداية المشاركة في وجوده.

أليس معنى ذلك أن في أصل الحياة الإنسانية -من حيث هي كذلك- ما نسميه بالدين؟

وليس من الضروري أن نرتفع إلى المبدأ الخالق للحياة، إذ يمكن أن نعيش بالغريزة وحدها، أو بالروتين، أو بالمحاكاة؛ وقد يمكن أن نعيش بالعقل المجرد، وبالعلم. ولكن الدين يقدم للإنسان حياة أثمن وأعمق من مجرد الحياة التلقائية أو حتى الفكرية. فهو ضرب من التفكير، أو قل من الرابطة الباطنية والروحية بين الغريزة والعقل، تمزج بينهما فيخرج عنهما صورة جديدة سامية فيها من قوة الخلق، وكمال الإبداع ما يعجز كل منهم عنه إذا عمل على انفراد.

الفصل الثاني

الدين

يعترض كثير من المفكرين على هذه المكانة التي ننسبها إلى الدين في حياة الإنسان، ويقولون: كان من المباح للدين –إلى عهد قريب– أن يعمل على تقدم الإنسانية، لأن الأخلاق كانت إلى حد ما متوقفة عليه، ولكن هذا التضامن بينهما لم يكن إلا عارضًا ومؤقتًا. فقد نشأ الدين والأخلاق تاريخيًّا، ونما كل منهما بعيدًا عن صاحبه. بل إن تقدم الأخلاق نفسه هو الذي أرغم الدين أن يتلاءم وإياه؛ وأن يصطنعه. ولكن كما أنهما نشأ في ابتداء الأمر مستقلين؛ فكذلك هما في الوقت الحاضر في طريق الانفصال، وأصبحت الأخلاق منذ أن تحررت وأضحت شبيهة بغيرها من العلوم كافية، وكافية وحدها؛ في توجيه الإنسانية.

إن مسألة الصلة بين الأخلاق والدين ربما كانت شديدة اليسر عند حلها بالإضافة إلى النظريات التي من هذا القبيل. ومن العسير أن نحدد الأصول النفسانية للأخلاق، فقد كان سقراط صاحب نفس عميقة التدين. وإذا أخذنا صورتين حيتين كبدء للتاريخ بالنسبة إلينا، فلن يلزم عن ذلك أن أصلهما مختلف، وإلا كان مذهب التحول عند علماء الطبيعة لا معنى له. والذي يهمنا فيما يختص بالسلوك في الحياة، ليس وحدة أو تعدد الأصل

التجريبي بمقدار ما تهمنا الصلة القائمة بين الأفكار في العقل البشري، كلما تقدم هذا العقل نحو الكمال. وماذا يهم إذا كان الدين في الماضي يعلم البغض، فأصبح اليوم يعلم الحب؟ وماذا يهم إذا كانت الأخلاق في أول الأمر قد أنكرت ديانة اللاهوتيين؛ ثم التفت ورحبت فيما بعد بدين العقل؛ حين بحثت عن أساس تعتمد عليه في الشعور؟ والأخلاق لا تنفي الدين؛ إذ ليس بين تعاليم أحدهما وأوامر الآخر في أغلب الأحيان إلا خلافًا في العبارة. ومع ذلك؛ فالدين حتى في الأجزاء التي يتفق فيها مع الأخلاق، يتميز عنها بخصائص كثيرة.

فأولًا، إذا كانت تعاليمها الصحيحة متطابقة –في شطر كبير منها– من الناحيتين، فثمة اختلاف يتجلى فيما يختص بالأساس. قد يزعم كثير من المفكرين أن هذا الخلاف لا قيمة له؛ ولكن أمر الأساس الذي قد يكون ثانويًّا في نظر أديب أخلاقي، يصبح من وجهة النظر الدينية رئيسًا. لأن الدين قبل كل شيء عمل، وحياة، وتحقيق؛ والأساس هو مبدأ التحقيق. وأول ما يريد الدين أن يحصل عليه، هو الوسائل الفعالة التي بها لا يعرف المرء فقط، بل يؤدي بالفعل واجبه. ويزعم الدين أن الأفكار الخالصة مهما تكن واضحة لا تكفي في تحريك الإرادة، وأن ما يحدث الموجود هو الموجود، وأنه يهب الفضيلة الإنسانية عون الكمال الإلهي لتقف على قدميها وتتسامى.

والدين من ناحية ثانية، كما صنعه تطوره، هو صلة الفرد لا بأفراد قبيلته أو أسرته أو أمته فقط، بل بالله باعتبار أنه رب الكون. وعندئذ تكون نزعة الدين عالمية أساسًا، لأنه ينادي بمساواة حاسمة وإخاء مطلق بين جميع

الكائنات، ويجعل المحرك لأفعال الفرد الإغراء الذي مهما يكن ضعيفًا، يستطيع أن يسهم في إقامة مملكة الله، نعني العدل والخير.

وأخيرًا يستهدف الدين التأثير في الإنسان باطنيًّا وجوهريًّا. وليس غرض الدين أن يبلغ تأثيره الأفعال الظاهرة والعادات والتقاليد فقط، بل الموجود نفسه ليبلغ أغوار عواطفه ورغباته وإرادته. وإذا كان رجال الأخلاق ينادون بأننا لا يجب أن نحب كما نريد بل كما نستطيع، فإن الدين يأمرنا بالضبط بالمحبة، ويهبنا القوة على الحب.

من الحق أن العقل المجرد لا يري في هذه الأفكار شيئًا آخر سوى مبالغات أو متناقضات، ولكنا نلاحظ أنه على الرغم من هذه المتناقضات أن بسببها كان الدين في كل عصر من أعظم القوى التي حركت الإنسانية. فقد وحد الدين الناس وفرق بينهم، وأقام الدول وأسقطها، وأثار أفظع الحروب، وعارض بالعقل قوة المادة الهائلة باعتبار أنها عقبة لا يمكن تجاوزها. ولقد أثار في ضمير الفرد ألوانًا من الصراع تشبه في مأساتها الحروب بين الدول. لقد واجه الطبيعة وأخضعها، وجعل الإنسان سعيدًا في البؤس، بائسًا في السعادة. فمن أين جاء للدين هذا السلطان الغريب إذا لم يكن الإيمان أقوى من المعرفة، وكان الاعتقاد بأن الله معنا أشد أثرًا من أي معونة إنسانية، وأن الحب أقوى من جميع البراهين.

* * *

هل الإنسانية في طريقها إلى استبعاد الدين لتبحث خلال التجارب الضاربة في كل اتجاه عن مرشد جديد؟ يجوز ذلك؛ لأننا إذا لم نستطع إثبات أن أكثر الصور أولية في هذا العالم تحتفظ ببقائها دون نقصان،

فكيف نضمن بقاء الصور والقيم السامية؟ إذ ليس ما يمنع ألا تتحول القيم فقط، بل أن تزول، وأن يكون الدين من بين هذه القيم الزائلة. غير أنه من الممكن كذلك حتى عند أصحاب العقول العظيمة الحرية والاستنارة أن يبقى الدين، لأنه حتى الآن فاقت حيويته، وقدرته على التلاؤم، كل ما يمكن تصوره. أما في المجال الأخلاقي فنحن لا نعرف أبدًا أن إحدى صور الوجود قد ألغيت تمامًا، ما دامت الثورات الإنسانية تقوم بالضبط على بعث الأشياء الميتة.

ومع ذلك فحياة الأديان لا تخرج عن القانون العام الذي بمقتضاه يجب على الكائن الحي إذا أراد البقاء أن يتلاءم مع ظروف الوجود. فالحيوية والمرونة متلازمان تلازمًا مباشرًا. وليست بوذية اليابان هي بوذية الهند. وقد تلاءمت مسيحية العصر الوسيط مع فلسفة أرسطو والفكرة الرومانية عن الإمبراطورية، ويلوح أن الأمر سيكون في المستقبل كما كان في الماضي، وسوف يعيش الدين إذا كان في نفس الوقت الذي يقوم فيه على الإيمان العميق، يظل على صلة فعل ورد فعل بآراء الجماعات الإنسانية وعواطفها ونظمها وحياتها. وبعد؛ فما الأمور، في الجماعات الراهنة، التي يستحيل أن نصرف النظر عنها.

أول كل شيء، العلم الذي يفرض منذ الآن نفسه على العقل البشري بنتائجه لعامة، وبروحه خاصة.

كذلك إذا كانت الأخلاق التي يقول بها الفلاسفة متعددة في مبادئها وبراهينها ونظرياتها، ففي أذهان الناس أخلاق لا تقل عنها، وهي أخلاق حية وفعالة ولو أنها لا تزال غير تامة التحديد، ومن العسير مواجهتها

بصراحة. وهذه الأخلاق لا تصوغها المذاهب العقلية بمقدار ما تصوغها التقاليد، والعرف، والعقائد الدينية، والتعاليم والأمثلة التي خلفها الممتازون من البشر، والعادات التي أنشأتها الحياة والنظم، وأثر الظروف الطبيعية والعقلية والخلقية. إنها تمثل تجربة الإنسانية.

وأخيرًا فإن صورة الحياة الاجتماعية في شتى البلاد شرط ثالث يجب على الأديان أن تدخله في حسابها. لقد كانت الأديان فيما سلف وطنية أساسًا، ولكن الدين يبدو لنا من الآن فصاعدًا أكثر سموًّا كلما سما عن الاختلافات التي تفرق الإنسانية. أن تعايش الروح العالمية مع الاحتفاظ الضروري بالتقاليد والعواطف والعقل والحياة الخاصة بكل أمة، إحدى المشاكل التي تعذب الضمير في الوقت الحاضر. هذا إلى أن النظام الديمقراطي الذي يعم الشعوب الحديثة، يلوح أحيانًا كأنه عدو لمبدأ الدين نفسه.

ويبدو أنه ليس ما يمنع أن يتلاءم الدين مع هذه الظروف.

ثم إن الدين الذي أثقلت الطقوس والعقائد كاهله من قبل، قد بدأ يخلص روحه التي هي جوهره أكثر فأكثر من هذا الغلاف المادي، سواء أكان ذلك بطريق التطور أم بفعل الأوساط التي اجتازها. فالمسيحية خاصة، وهي آخر ما شهدته الإنسانية من الأديان الكبرى[1]، ليس فيها كما كان يعلمها السيد المسيح معتقدات ولا طقوس، فهي تتطلب من المرء أن يعبد الله بروحه عبادة حقيقية. وسادت هذه الخاصية الروحية في

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الإسلام من حسابه التاريخ، والإسلام هو آخر الأديان الكبرى، وهو منتشر في أكثر من أربعمائة مليون من سكان الأرض (المترجم).

جميع الصور التي تشكلت بها المسيحية. واليوم على الرغم من محاولة إقامة الأسوار من حولها، إن في صور سياسية أو في نصوص، لا تزال المسيحية باقية في الشعوب الشديدة الرقي، دليلًا لا يرد على حقيقة الروح وحصانتها.

وهكذا يظهر الدين في العالم بحكم طبيعته الخاصة كأنه فعل روحي خالص يستهدف تحويل الناس والأشياء من الباطن لا من الخارج، بالاعتقاد والمثال، والمحبة والصلاة، واتصال النفوس، لا بالقهر أو بالسياسة. ومن البين أنه ليس على الدين أن يخشى تقدم العلم أو الأخلاق أو النظم.

والدين بعد أن تخلص من نير النص الجامد الصامت، أو السلطة التي لم تكن أخلاقية روحية خالصة؛ وبعد أن استرد نفسه حيًّا مرنًا وقادرًا أن يتلاءم مع كل موجود، فقد أصبح كل شيء ملك يديه، ما دام يميز في كل شيء وجهًا ينظر منه إلى الله. أما ما أمكن أن يبدو متناقضًا مع الأفكار والنظم الحديثة، فهذه الصورة الخارجية أو تلك، وهذا التعبير الدجماطي أو ذاك للدين، مما هو بقية لحياة الجماعات السابقة وعلمها، لا الروح الدينية كما تسري في الأديان العظمى. لأن هذه الروح ليست شيئًا آخر إلا الإيمان بالواجب، وطلب الخير، والحب الشامل، وهي القوى الخفية لكل نشاط سام خير.

قد يقال: هل الروح الدينية وحدها بغير صورة محسوسة تجليها هو الدين، وهو الحقيقة؟

وهنا لا بد لنا من تمييز ضروري. فإذا كنا نتصور المبدأ الروحي

مكتسبًا ومقيدًا باستبعاد كل العناصر المادية والمعرفة التي منها تتألف الظواهر الدينية المعطاة في التجربة، طبقًا لمنهج موضوعي بحت، فمن الواضح أنه لا يوجد في هذا المبدأ أي شيء واقعي، وأن الأمر لا يعدو أن يكون لفظة نطلقها لندل بها على بقية وهمية. وما شخصية الإنسان، إذا زعمت أنني أجدها فيما يتبقى بعد أن أستخلص من هذا الإنسان – حين أضعه كظاهرة خارجية– كل العناصر التي يشترك فيها مع غيره من الموجودات؟ وبذلك لا تصبح مقولة الواجب الكانطية إلا تجريدًا فارغًا في نظر النقاد الذين –مع عدم الدخول في مناقشة فكر هذا الفيلسوف– يرون في مذهبه معنى موضوعيًّا خالصًا ودجماطيًّا. إن البحث عن الروح في إعادة أمر مستحيل.

ولكن فكرة الواجب فكرة فعالة قوية تخلع على الشيء الذي تتجسده سلطانًا ليس له مثيل. وجميع القوى المحركة للنشاط الإنساني، وجميع الأسباب الأولى الدافعة للحركات العظمى التاريخية، هي على هذا النحو أمور لا يمكن وزنها، إنما نقترح فكرتها بتفسيرات رمزية، ولكننا لن نستطيع أبدًا وضعها في صيغ.

ولقد لاحظ الناس كثيرًا –مع الدهشة– ما في الألفاظ من قوة. فإذا عجزنا عن تحريك الناس بتعليمهم المذهب المتماسك الواضح، ابتدعنا لهم ألفاظًا وألقينا بها عليهم، مثل: الحرية، الوطن، الإمبراطورية: العدالة، هكذا أراد الله، الله معنا. فهل الجماهير أذكى من العلماء حين تستمد من هذه الألفاظ أفكارًا واضحة؟ وهل يجب علينا أن نفترض أن التصورات التي تثيرها هذه الألفاظ واحدة في كافة العقول؟ أو الأجدر أن نسلم بأن

هذه الألفاظ رموز تستيقظ عند حضورها، وتتجمع في النفوس كتلة مبهمة فضفاضة من الأحاسيس والأفكار والآمال والعواطف التي تنتشر من فرد إلى آخر بضرب من العدوى. وهكذا تخلق قوة حقيقية تحرك الجماهير: هذه القوة هي نزعة شوق وروح مشتركة، لا فكرة واضحة ومحدودة.

وهكذا توجد مبادئ في جوهرها صورية، ولكنها في نفس الوقت إيجابية جدًّا وفعالة. ونحن نرى أن كانط قد استطاع أن يعتبر فكرة الواجب كأنها مبدأ من هذا الضرب، ولكن كانط لم ينسب إلى معنى الواجب مثل هذه القيمة إلا لأنه كان يعدها أعلى من الموضوعية التجريبية. ولم ينازع كانط إنها أمر واقع على المعنى الذي نقول فيه أن سقوط الجسم أمر واقع: بل كان يرى فيها أمرًا من أوامر العقل، وكأنها إرادة الحرية الخالصة.

وبمعنى شبيه بذلك، ليس ما يمنع أن نسلم بأن الروح الدينية -وهي ذات نتائج عظيمة ولكنها في ذاتها لا تسمح لنا أن نبلغها ولا أن نعرفها- مبدأ صوري وموضوعي معًا، كالمحركات العظمى للتاريخ، وكالعاطفة وكالحياة.

* * *

أيكون معنى ذلك أن الدين هو بالإطلاق روح وحياة، وأنه لا يستطيع ولا يجب عليه أن يظهر في أفكار وتعبيرات مادية؟ وما هي الصلة على التحقيق، فيما يختص بالدين، بين الروح واللفظ.

لقد كتب فيشته، أحد الفلاسفة الذين عُنوا قبل كل شيء بالنظر في المبدأ الروحي فقال: «الصيغة أعظم خير للإنسان» لأنه مركب من نفس

وبدن، فلا يمكن أن تتحقق الروح بدون أن تتجسد في مادة. وفي ذلك احتج مفستوفيليس[1] قائلًا: ليس للنور الحق في ازدراء الأبدان. وكما يقول جوته في فاوست:

مهما يكن أمـــر الروح

فهـــي أسيـــرة الأبـــدان

تنبـــع مـــن الأجســـاد

فتخلع عليها الجمـــال

ثم تمضي في سيرهـــا

فتعوقها عن ذلك الأبدان

ولو أنك ألغيت من الدين كل عنصر موضوعي، لرددته إلى شيء ما يختلط بأوهام الشخص، بل لا يمكن أن يتميز كدين.

الواقع ليس من المقبول في الإلهام الذي يحول الحياة، وفي العاطفة التي تسمو بالبشر فوق أنفسهم، وفيما يسمونه روح الأنة والروح الدينية مما يملأ أثره صفحات التاريخ، ألا نجد سوى عناصر شخصية وغريبة عن العقل. نحن لا نجد ذلك إلا في كتب علم النفس القديم، التي تزعم أن النفس مؤلفة من ملكات منفصلة تميز بينها سدود منيعة. وإنما النفس حقيقة واحدة، وهي في كل مظاهرها كل لا يتجزأ سواء بعقلها وخيالها أو بإراداتها ونشاطها الروحي.

---

(١) مفستوفيليس اسم خرافي يوناني يعني لا يحب النور -وهو شخصية رئيسة في فاوست لجوته (المترجم).

ولذلك كانت قوة الروح الدينية التي تتجلى في فكرة دين بغير رموز ليست حدًّا بل حالة؛ إنها الشرط لدفعة جديدة.

وبوجه عام لا تنفصل الروح عن الصورة إلا لتبحث عن غيرها: فهي تنصرف عن الصورة التي أنكرتها لتلبس صورة أخرى تمثلها أصدق تمثيل، مع تقدمها الباطني وشروطها الجديدة التي توجد فيها. ومن هذا الوجه، بين كانط أن العقل العملي يتحرر أولًا من القوانين التجريبية التي تستعبده؛ ثم بعد ذلك يضع فكرة الواجب كأنها تعبير مباشر عن إرادته؛ وأخيرًا يبحث في المرحلة الثالثة عن الوسائل التي يحقق بها هذه الفكرة في الحياة الإنسانية كلها.

ولا يختلط المبدأ الديني بالصور التي بها كانت تعبر عنه في الماضي؛ وإلا كانت له آلاف من الخصائص المتناقضة، ولم يكن ممكنًا تعقله. فهو يتجلى أكثر فأكثر كأنه إثبات للحقيقة، وجلال الروح وقوتها المبدعة.

لقد أصبح الشعور منذ الآن حض الدين، الذي صار حياة باطنة بعد أن كان شيئًا خارجيًّا وماديًّا. إنه نشاط للنفس، سواء في ذلك نفس الفرد أو نفس الجماعات التي تتسع أكثر فأكثر، والتي لها القدرة على الخلق بوساطة الأنفس الفردية. وهذا التطور الذي يرجع بعضه بوجه خاص إلى تأثير المتصوفة، أصبح منذ الآن شيئًا مكتسبًا. ولكن التصوف نفسه ينقسم إلى تصوف سلبي وتصوف فعال. أما الأول فإنه يقنع بالعزلة عن الدنيا، وينقطع إلى التأمل في الله، أما الثاني فإنه ينبثق من قلب الله، فيحب الصوفي ويريد ويشرق. ولكي يتحقق الفرد في الخارج يجب عليه أن يفكر ويفعل. ولذلك كان العنصران اللذان أضافهما الدين إلى العاطفة

في كل عصر، وهما المعتقدات والعبادات، مما لا ينفصلان عنه بالفعل.

من أين جاءت قوالب العقل، أو المقولات التي بوساطتها يدرك العقل ويستقبل الظواهر؟ إن قيل: إنها نتيجة الفعل المشترك بين العقل والظواهر، فمن البين أننا لا نقدم للواقعة تفسيرًا، بل مجرد تمثيل بطريق الاستعارة. وكذلك، بل من باب أولى، اختراعات العبقري التي لا تسبق الواقع فقط، بل هي التي تحكمها وتعدلها وتخلقها بما يقدمه من نماذج لا يمكن تحقيقها بذاتها. وهذه المخترعات شيء آخر غير النتائج الميكانية للظواهر المعطاة. إنها لتبدو للعقل البشري وكأنها وحي، أو أثر للاتصال بحقيقة عليا.

من أين جاءت كما يتساءل «شيلر» هذه العذراء الخفية التي تحول في كل ربيع الطبيعة والقلوب، كما يقول:

«إنها لم تولد في الوادي

فمن أين جاءت لست أدري»

وهكذا فإن الإلهام الديني يترجم بتصورات تسمو عندنا بالضرورة على التجربة ما دامت تتصل بأصل الموجود والحياة، وتعرض كأنها ضرب من الوحي، وتراها الذات الشاعرة كذلك. فهذه الضروب لا تعمل في داخل هذه الذات، ولا توجد إلا حين تتصل على هذا النحو بأصل علوي.

هذه التصورات ككل تمثل فكري لأي شيء تريد أن تحدد، وأن تثبت في صيغة، نعني بوجه الإجمال في صورة. ولا يمكن أن تكون هذه

الصورة إلا رمزًا. ولقد كان ذلك هو الجهد المتصل الذي بذلته الروح الدينية لقطع أوصال العلاقة التي تربطها بالأشياء كما تعطي في الواقع، وبالعلم بهذه الأشياء، حتى ترضع لبان الأشياء التي تفوقها، والتي لا يمكن تحقيقها بالطبيعة وحدها. وإذا كانت المقولات والمعاني الأولية التي يطبقها على الأشياء لإدراكها، ليست إلا رموزًا لا ترد، وإذا كانت المعرفة العلمية ذاتها تظل بالضرورة رمزية، فكيف يفلت الدين الذي يريد أن يتمثل ما لا يمكن أن يتمثل من هذا القانون للعقل؟ يلوح أن الرمزية الدينية يجب أن تكون بوجه ما رمزية من الدرجة الثانية؛ إذ من المستحيل أن ينافس الدين في تعبيراته التي تلتقي مع إثباتات العلم القدرة على زيادة معارفنا. فللدين موضوع آخر خلاف العلم؛ إذ إنه ليس، ولم يعد بالنسبة إلينا في أي درجة، تفسير الظواهر. ولا يمكن للدين أن يتأثر بمكتشفات العلم المتصلة بالطبيعة الموضوعية للأشياء ومصدرها. فالظواهر في نظر الدين لها قيمة بدلالتها الأخلاقية، وبالعواطف التي توحي بها، وبالحياة الباطنة التي تعبر عنها وتبعث إليها. ولا يمكن لأي تفسير علمي أن ينتزع عنها هذه الخاصية.

ليس معنى ذلك أن عناصر الدين الموضوعية من اعتقادات، وتقاليد، ومعتقدات يجب أن تفرغ من كل مضمون فكري، وتحد قيمة عملية محضة. فهذا التمييز المتطرف بين العمل والمعرفة ضرب من المجازفة، حاوله كانط ولم يستطع هو نفسه التمسك به. فإذا انتزعنا من العمل كل مفهوم نظري، فلن تكون له أي قيمة، دينية كانت أو إنسانية. بل يأبى الشعور أن يحقق مثل هذا الانفصال. وفي الشعور على التحديد

ضربان من المعرفة: المعرفة المتميزة، والمعرفة المبهمة، أو بوجه أخص الرمزية. فالفكرة التي تسيطر على بحوث الفنان، أو الشاعر، أو المخترع، أو العالم نفسه، هي فكرة مبهمة قد لا تنحل أبدًا تمامًا إلى أفكار متميزة. ومع ذلك فهي فكرة إيجابية فعالة مثمرة. وإذا نظرنا إلى إرادة الإنسان وعقله رأينا أنهما يتحركان على الخصوص بمثل هذه الأفكار. يجتهد العالم الرياضي بما يجريه من تحليلات في أن يتصل من جديد بالحدس الخيالي الذي يلوح لذهنه كأنه وحي، والذي يتحدد ويتعين كلما سعى في تحويله إلى برهان عقلي. هذا إلى أن الذهن لا يستخلص الحقيقة، بل يضعها، ويفترضها بشكل مبهم بالضرورة. ثم يثبت فروضه فيجعلها بهذا العمل نفسه متميزة أكثر فأكثر. فالحق عند الإنسان هو الفرض الذي يتحقق ويتحدد بشكل محسوس بوساطة الواقع.

والمعرفة الدينية، لما كان موضوعها ليس ما هو كائن بل ما ينبغي أن يكون، لا يمكن أن تتحدد على نحو ما تتحدد به المعارف العلمية. ولكن إذا كانت المعرفة الدينية –مستقلة عن قيمتها العملية– تقدم دلالة رمزية تقنع العقل، كما فعلت تجربة العلم والحياة، فلنا الحق في القول بأن فيها مضمونًا فكريًّا صحيحًا ومشروعًا.

وهذا هو أساس ما يسمى بالمعتقدات، وهي عنصر متمم لكل دين واقعي.

والمعتقدات الأساسية في الأديان تنحصر في أمرين: (١) وجود الله الحي الكامل القادر على كل شيء. (٢) علاقة هذا الإله بالإنسان. وهي علاقة حية محسوسة كذلك.

ولا يتفق مع الواقع أن نقول إن العقل البشري قد أهمل في الوقت الحاضر فكرة الله. لقد ابتعد العقل أكثر فأكثر عن فكرة ألوهية خارجية ومادية. وهي فكرة لن تكون إلا قرينًا للكائنات الطبيعية أو تعظيمًا لها. ثم أخذ في مقابل ذلك يتصل بالأفكار التي تجمعت وتحددت وتعمقت، فطابقت بلا ريب ما يعبده الشعور الديني باسم الله.

الطبيعة هي بوجه كلي انفصال وتفرق، وانحلال وتراجع وفساد. ولكننا نأمل في حظ، وتركيز، وتوفيق، وائتلاف. ويفترض نمو الفرد بحسب المجرى الطبيعي للأشياء سحق بعض أفراد آخرين. فالإنسان الأعلى عند نيتشه يرغب في عبيد أحرار. والشر في عالمنا شرط للخير، وهو شرط يبدو وكأنه لا غنى عنه. وبعد؛ من ذا الذي خلق هذا الخلق؟ أهو الخير أم الشر؟ أهو الله أم هو الشيطان؟ الله، وهو الخير والمحبة والكمال يبدع القديسين، والمساكين، وأهل العدل، والذين يضحون بأنفسهم؛ أما الشيطان فقد بث في العالم الجوع والألم، والبغض والحسد، والشهوة والكذب، والجريمة والحرب، فأثار بذلك نشاط الإنسان وبعث تقدمه. فالعلم، والصناعة، والتنظيم الاجتماعي، والعدل، والفنون، والأديان، والشعر، والتعليم، ليست –من أحد الوجوه– إلا وسائل ابتكرها الإنسان لمكافحة ما يحيطه من شرور، أو لنسيانها، ولو أنك ألغيت الشر لأصبح الخير عدمًا. ومن أقوال هيرقليطس: «الحرب أب كل شيء، وملك كل شيء».

هذا القانون من قوانين الطبيعة هو بالضبط ما يحتج عليه العقل البشري، فالعقل يود لو استطاع أن يفعل الخير مع الخير لا مع الشر.

يريد العقل ألا تكون حرية بعض الناس ورفاهيتهم وفضيلتهم هي بؤس بعضهم الآخر واستعبادهم وحرمانهم. إنه ينسب إلى كل ما هو موجود، وإلى كل ما له في ذاته جانب وضعي وحي، صورة مثالية وقيمة وحقًّا في الوجود والنماء. إنه يخلع الوجود حتى على الماضي الذي ذهب، وعلى المستقبل الذي قد لا يحصل أو لا يقع. إنه يريد أن يحتفظ بسائر صور النشاط حرة وسيدة نموها: كالعلم، والفن، والدين، والفضائل الخاصة، والفضائل العامة، والصناعة، والحياة الوطنية، والحياة الاجتماعية، والصلة بالطبيعة وبالمثل الأعلى وبالإنسانية.

أكثر من هذا يجمع العقل بين شتى العناصر التي تبدو متفرقة، ويدخل عليها الاتفاق والائتلاف والتضامن. إنه يطلب من كل شيء أن يكون كما يمكن أن يكون، بالمعنى المثالي لهذه العبارة؟ وأن يحقق أقصى ما يمكن من الكمال؛ وفي نفس الوقت أن يكون واحدًا مع المجموع، وأن يعيش مع هذه الصلة ذاتها.

أيكون تحقيق مثل هذا الغرض ممكنًا؟

يجب أن نعترف بأن هذا التحقيق يتجاوز نطاق الطبيعة التي لا يحفل جمودها بالقيمة الباطنة للكائنات، إذا كانت الكائنات في نظر الطبيعة موجودة. بل هو يتجاوز كذلك منطق عقلنا الذي يرد الأشياء إلى معان فيطابق بينها أو يصرح بتنافرها. ولا يمكن بوجه خاص أن نتصور هذا التحقيق إذا لم نرجع، مع مذاهب اللاهوتيين الدجماطية، إلا إلى مقولات الأزل، والثبات، والوحدة، والكيف، وهي كلها مقولات ساكنة.

غير أن الطبيعة، حين ننظر إليها بعين العقل لا بعين العلم وحده، ربما

لا تكون مجرد ميكانية ثابتة. وهل من المؤكد أن الطبيعة في واقعها الحي لا تشمل إلا الموجود، لا موجودات كثيرة؟ وإذا نظرنا إلى الحياة فيما هو خاص بها، وأخذناها على أنها حقيقة، فإنها تقدم لنا بداية مجموع مؤتلف ومستمر إلى حد ما من الجواهر والخواص التي لا يمكن أن تكونها القوى الميكانية وحدها.

وتشبيهًا بالحياة نستطيع أن نتصور موجودًا كل ما فيه إيجابي، وكل ما فيه صورة ممكنة للوجود والكمال، يتحد ويبقى، إنه موجود واحد وكثير. لا على غرار كل مادي مؤلف من عناصر متجاورة، بل على أنه لا متناه متصل ومتحرك لشعور أو لشخص. فإذا كانت هذه الفكرة التي تتجاوز التجربة لا تفرض نفسها ميكانيًّا على الذهن، فإنها مع ذلك شديدة الموافقة للعقل البشري، كما تشهد بذلك تقاليد الشعوب، وتأملات المفكرين. والموجود الذي تمثله هذه الفكرة هو الله.

ثاني المعتقدات الأساسية للأديان هو اتصال الله بالإنسان اتصالًا حيًّا. هذا الاتصال، كما تحدده المسيحية هو: «الله لم يره أحد قط، ولكن إن أحببنا بعضنا بعضًا يثبت الله فينا». بعبارة أخرى الله محبة، والمحبة اتصال، وقدرة على الحياة في شخص آخر. المحبة هي التشبيه بالله، أن يكون الإنسان من بعض الوجوه هو الله، وأن يعيش فيه وبه.

هذه الأفكار المستمدة من صميم المسيحية، توافق مطامع العقل تمام الموافقة. فالموجود، الذي يجب أن يتوافق معه، ويندمج فيه. ويقيم معه بانسجام كل ما يستحق أن يوجد، هو بالطبع موجود متصور على أنه نموذج يسعى العقل إلى محاكاته فيما يؤلفه من موضوعات، وكأنه مصدر

للنشاط الخلقي، حيث يمكن للإرادة التي تكافح في سبيل الأفضل أن تشد أزرها دائمًا. فالاعتقاد في الله، وفي الصلة الأزلية بجميع الكمالات التي يظهرها لنا هذا العالم الزماني والمكاني غير متوافقة، هو في نفس الوقت الاعتقاد بأن هذا اللا توافق ليس إلا ظاهرًا، وفي وجود قوة بها يمكن أن يصير الخير شرط الخير والسبيل إليه.

فالله، وهو الصلة بين الكمال والوجود؛ الله المحبة، الله الأب، الله الخالق المعين، كل أولئك أفكار تتفق مع مطالب العقل. ومع ذلك ليست هذه الأفكار واضحة متميزة، ولا نتصور كيف يمكن أن تصبح كذلك. إنها أفكار مبهمة رمزية، ومع ذلك فإنها أفكار واقعية جدًّا، وقوية جدًّا.

ومن باب أولى لا يمكن أن تكون التعبيرات إلا رمزية، هذه التعبيرات التي يسعى العقل في أن يجعل مفهومها محسوسًا أكثر فأكثر، ومن أجل ذلك مدركة أكثر فأكثر من جميع الناس، وأليق أكثر فأكثر لتحديد الإرادة. على أن هذه الضروب من النمو تصبح مشروعة منذ أن تدرك بحيث تتفق في العقل الحي مع الشروط الضرورية لعلمنا وحياتنا. أليس العلم كبحث خالص عن الحقيقة، والحياة التي تلتمس لنفسها سببًا للحياة، متعلقين بعينهما بهذا الموجود، الذي فيه وحده يكتسب الوجود قيمة، والكمال حقيقة؟

* * *

ونحن نميز كعناصر أساسية للدين –إلى جانب العاطفة والمعتقدات– الطقوس والأعمال، ظاهرة كانت أو باطنة.

ومن المستحيل اعتبار الأعمال عنصرًا طارئًا على الدين. أيمكن أن يوجد في النفس الإنسانية هذا الجوهر، الذي هو وجود خالص، والذي يكون فعله بلا أثر في ميوله، ولا يكون إلا فيضًا أو صدورًا؟ هذه استعارة مشتقة من الصور المحسوسة. ويذهب بعض أئمة علماء النفس إلى أن العاطفة والميول الباطنة، أو ما نسميه بالموجود، ليست إلا أثرًا وترجمة نفسية للنشاط الخارجي والمحرك، لا أن الأعمال في الإنسان مجرد نتيجة. ومن المستحيل علينا –على كل حال– أن نعرف إذا كانت عاطفة ما تلقائية على الإطلاق، أو أنها ترجع بعض الشيء إلى أثر أفعالنا في كياننا. فإذا لم يكن هذا التأثير بنفسه وحده خالقًا، فهو بلا ريب عميق جدًّا. ولذلك كان من الصواب اعتبار الأعمال والطقوس في كل زمان جزءًا من الأديان. ومهما تصبح الأديان روحانية، فلن تستطيع أن تفصل الموجود عن العمل دون خرق قوانين الطبيعة البشرية. فما دامت هناك أديان، فستشتمل كعناصر جوهرية على العبادات والطقوس والمظاهر الفعالة الخارجية.

وتفترض العبادات سلطة وطاعة. ونحن لا نتصور كيف يمكن أن تنفصل هذه المبادئ عن الدين، ولا كذلك عن الحياة عامة. ولكن السلطة الدينية من الواضح إنها الروح، والروح وحدها. وليست كل سلطة غيرها إلا آلة بها تتجلى سلطة الروح. ولما كانت السلطة الدينية أخلاقية محضة، فلا يمكن أن يفهمها ويطيعها إلا أصحاب الضمائر الحرة.

وليست الطقوس الدينية غاية بل وسيلة. وينبغي أن تكون بحيث تلائم تحقيق الغايات الدينية، وهي: طهارة القلب، وتجنب الأثرة، وإيثار

الجماعة التي يعيش كل فرد فيها للكل، كما يعيش الكل لكل فرد. أو كما يقول القديس يوحنا: «ليكونوا بأجمعهم واحدًا كما أنك أنت أيها الآب في وأنا فيك».

وهكذا سيحتفظ الدين بصفته القديمة، وهي العبقرية الحارسة للجماعة الإنسانية. فالدين يستهدف ارتباط جميع الضمائر، وبناء على ذلك بجميع الناس. وهو يرمي أن يحقق فيما بينهم رابطة حب تكون عونًا أو مبدأ للرابطة المادية. ومن هذا الوجه، يحتفظ الدين بالطقوس التي انتقلت في عصور كثيرة، وفي شعوب كثيرة، فأصبحت رموزًا ليس لها مثيل على دوام الأسرة الإنسانية وسعتها. وهو يحتفظ بهذه الطقوس بأن يشيع فيها دائمًا فكرة أعمق وأعم وأكثر روحانية. فالفعل، والإحساس، والتوافق معًا في أداء عمل مشترك هو بحسب العقل نفسه سر الاتصال. أو كما كان أرسطو يقول: الأشياء المشتركة أعظم رابطة.

* * *

لو قصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات، لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة. إذ كما يبدأ الدين من العاطفة، ينتهي إليها كذلك؛ لأن المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها. إن نمو العاطفة أشبه بدائرة، كلما ابتعدنا عن نقطة في محيطها عدنا إليها. وليس من العبث أن ينبه عالم النفس وعالم الأخلاق إلى ما في التصوف من عنصر جوهري قد يكون أساس الدين. فكل حياة دينية عميقة تصوفية. والتصوف هو مصدر الحياة التي يتجدد فيها شباب الأديان المهددة بالمدرسية والصورية.

غير أن هناك تصوفًا مجردًا وجدبًا، وتصوفًا إيجابيًّا وخصبًا. والأول هو ذلك الذي يحاول الحياة بالعاطفة وحدها، تلك العاطفة التي يزعمون أنها قد تخلصت من استبداد المعتقدات والأعمال. وإذا انعزلت العاطفة عن العقل والفعل، لا تزدهر بل تذوي. على العكس، العاطفة التي يسيرها ويغزوها العقل والفعل، يمكن حقًّا أن تنبسط، وأن تنشر فضيلتها المبدعة. وهذا هو التصوف الفعال، وهو قوة ليس لها مثيل نجدها قائمة في أساس كل الحركات العظمى الإنسانية، دينية أو أخلاقية أو اجتماعية.

فالعاطفة الدينية الموجهة والمحددة على هذا النحو بالاعتقادات والعبادات، يمكن تعريفها بأنها تحويل التسامح إلى محبة، كالحاصل في الفضيلة الطبيعية الخالصة التي تتحول إلى فضيلة فلسفية.

ولقد التمس الفلاسفة والساسة أسبابًا لإقناع الناس أن يتسامح كل واحد منهم مع صاحبه. بأي حق أطالب لنفسي بحرية أرفضها لأمثالي؟ ولكن مثل هذا الاستدلال صوري أكثر منه حقيقي. هل برهن أحد على أن حرية غيري تساوي حريتي؟ نعم، قد يكون ذلك إذا قصدنا بالحرية القوة المجردة على الإرادة؟ أو عدم الإرادة؛ ولكن مثل هذه الحرية تجريد مدرسي، لأن الحرية الحقيقية تتحد بالأفكار والمعارف والميول والعادات التي تحددها. وهذه الحرية هي في الواقع أفضل من حرية أخرى تفعل طبقًا لمبادئ عليا. ويترتب على ذلك أنه كيف يكون لكل الحريات نفس الحقوق؟ أيكون للخطأ نفس حق الصواب، وللرذيلة نفس حق الفضيلة، وللجهل نفس حق العلم؟ ألا تزعم معارفنا اليوم، الإنسانية كانت أو الطبيعية، أنها تبلغ على حد سواء اليقين العلمي؟ وإذا وجب أن يسامح الصواب الخطأ، فلعل ذلك

إلى أجل معلوم حتى يتعلم الخطأ ويصحح نفسه.

صفوة القول: مبدأ التسامح فكرة وصلت إلينا مشوهة، وهو تعبير عن انقياد مبتذل، ورفض عقلي لما يظهر أننا نوافق عليه. ونحن لا نرى كيف يمكن أن يسوغ التسامح، بل أن يسمح به، إذا لم نسلم في كل شيء بوجهة نظر أخرى غير وجهة نظر العلم الوضعي.

ولكن الدين هو بالضبط المطالبة باصطناع وجهة نظر العاطفة والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم. فالدين يرى أن قيمة الحريات لا تقاس بمقدار المعارف العلمية التي تتطلبها. فالفردية -من حيث هي كذلك- فردية العالم كفردية الجاهل، وفردية الفاسق كفردية الصالح، لها قيمة خاصة. وإن عالمًا تسود فيه الشخصية، وحرية الضلال وارتكاب الذنب، والتعدد والائتلاف، لهو في نظر المتدين عالم أفضل وأجمل وأعظم شبهًا بالكمال الإلهي من عالم كل شيء فيه ليس إلا تطبيقًا آليًّا لصيغة واحدة ثابتة. إن الطريقة الوحيدة التي تيسر للمتناهي أن يتحاكى اللا متناهي، هي المضي في الاختلاف والتعدد إلى ما لا نهاية له.

ولهذا السبب، فإن المتدين يقدر أساسًا فيما يجده عند غيره من الناس الأمور التي يختلفون فيها معه، لا تلك التي يتشابه فيها معهم. وهو لا يغفر هذه الاختلافات فقط، بل هي في نظره أجزاء من الائتلاف الكلي؛ وهذه الاختلافات هي وجود غيره من الناس. ومن أجل ذلك كانت شرطًا في نمو شخصيته الخاصة.

وفي ذلك يقول يعقوب بهمن[١]، صانع الأحذية: «انظر إلى الطير في غاباتنا، تجد أنها تسبح بحمد الله، كل منها على هواه، بكل نغمة، وعلى كل ضرب. أترى يغضب الله لهذا التباين فيسكت هذه الأصوات المتنافرة؟ إن جميع صور الموجود عزيزة على الموجود اللا متناهي».

والدين ينصحنا بمحبة الآخرين، وأن نحبهم لذاتهم. والدين أكثر من الفلسفة جرأة حين يجعل من الحب واجبًا، إن لم يكن هو الواجب غير منازع. وذلك لأنه يأمر الناس أن يتحابوا في الله، أي أن يرتفعوا إلى المصدر المشترك للموجود وللحب. ومن الطبيعي أن يتحاب الناس عندما يكونون إخوانًا.

* * *

على الرغم مما بين العلم والدين من صلات، فهما متميزان، أو يجب أن يكونا كذلك. قد يلوح أن مصير الدين موضع شك، إذا لم تكن ثمة طريقة أخرى لإقامة نظام معقول بين الأشياء إلا أن نرد المتعدد إلى الواحد، سواء بالتمثل أو بالحذف. غير أن أنواع الصراع التي تولدها المتقابلات، تشمل في الحياة ضروبًا أخرى من الحلول، لا نجدها في العلم أو في الجدل. فإذا تنازعت قوتان معًا، وكانت كل منهما موهوبة بالحيوية والخصوبة على السواء، نميا وعظما بسبب تنازعهما ذاته. وكلما اتضحت قيمة عدم فسادهما أكثر فأكثر، اجتهد العقل في التقريب بينهما من خلال نزاعهما، وأن يكون من اجتماعهما موجودًا أغنى وأكثر ائتلافًا من كل منهما على حدة.

---

(١) Jakob Behmen «١٥٧٥ – ١٦٢٤» متصوف ألماني كان صانع أحذية وله مؤلفات دينية كثيرة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الدين والعلم؛ فالنزاع يشمل أحدهما كما يشمل الآخر. وإذا ساد العقل فسينبثق من مبادئهما المتميزة بعد أن أصبحت أعظم وأقوى وأطوع، صورة من الحياة على الدوام أضخم وأغنى وأعمق وأكثر حرية وجمالًا وفهمًا. ولكن هاتين القوتين، المحتفظة كل منهما باستقلالها الذاتي، لا يمكن إلا أن يسيرا في طريق السلام والتوافق والائتلاف، دون أن يزعما أبدًا بلوغ الغاية؛ لأن هذا هو شرط الحياة الإنسانية.



الفهرس